

# كتاب الكندي إلى المعنصم بالله في الفلسفة الأولى

حققه وقدم له وعلق عليه  
الدكتور

أحمد فؤاد الأهواني

مدرس الفلسفة بجامعة فؤاد الأول

[ القاهرة : ١٣٦٧ هـ — ١٩٤٨ م ]

الطبعة الأولى

دار إحياء الكتب العربية  
عيسى البابي الحلبي وشركاه





# كتاب الكندي إلى المعظم بالله في الفلسفة الأولى

لعمري أرى أن لا سعاداً أبداً  
ألا كتبت من عهد لعمري  
مع خالص التمجيد  
محمد فؤاد الأيوبي  
١٩٤٩/٢/٢٠

حقه وقدم له وعلق عليه  
الدكتور  
أحمد فؤاد الأيوبي  
مدرس الفلسفة بجامعة فؤاد الأول

[ القاهرة : ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م ]  
الطبعة الأولى

دار إحياء التراث العربي  
بيبي البناي الحلي وشركاه



## عصر الكندي

يعد الكندي بحق صورة للعصر الذي كان يعيش فيه ، وثمرته البيئة الدينية والعقلية والسياسية التي تأثر بها .

فقد نشأ طفلاً في حياة المأمون أعظم خلفاء العباسيين شأنًا، وأشيعهم ذكراً، وأمضى شبابه في بلاط المعتصم ، فشهد الدولة العباسية في أوج مجدها ، وشدة بأسها ، واتساع سلطانها .

ويمتاز هذا العصر الذي يبدأ بالمأمون في أواخر القرن الثاني ، وينتهي في النصف الأول من القرن الثالث بمميزات خاصة لا تجدها في الدولة الأموية ، ولا تجدها في العصور التي أعقبت عصر الكندي .

وتتفرع هذه المميزات عن صفة واحدة تستمد وجودها من عامل سياسي . فقد استتب الأمر منذ الرشيد ، وهذا بال الدولة بعد أن تقوضت قواعد الأمويين في الشرق وقضى على نفوذ العرب ، وسكت الطامعون في الخلافة فاستكانوا وأبدلوا على مطامعهم ستاراً يخفي توثبهم وثورتهم .

وترتب على هذا الهدوء السياسي بروز هذه الصفة التي تعد في نظرنا

أساس الحياة الدينية والعقلية والأدبية ، وهى صفة التشييد والبناء والتأسيس .  
فإذا شئت أن تلتمس بناء علم الكلام ، ونشأة التصوف ، وظهور الفلسفة ،  
وانتشار الطب ، والعناية بالعلوم الفلكية والرياضية ، فعليك أن ترجع إلى ذلك  
العصر ، ولا ينفى ذلك أن بذور هذه الحركات الثقافية كانت موجودة من  
قبل فى الدولة الأموية ، غير أن هذه الهدنة السياسية التى ذكرناها ، هى التى  
يسرت الأخذ بيد العلوم المختلفة إلى درجة من الارتفاع ما كانت لتبلغها لو  
جرت الأمور على ما كانت عليه .

ويرجع هذا البناء الضخم فى سائر العلوم إلى أمرين : الأول امتزاج  
الأجناس والأديان والشعوب ، واصطناعها اللغة العربية أداة للتعبير عن الفكر .  
والثانى الحرية الواسعة التى أباحها الخلفاء ، ونخص المأمون منهم بالذكر ، لكل  
من يريد أن يفكر .

فكما « كان هناك توليد بين الأجسام ، كان هناك توليد عقلى . فعقول  
الناس من الأمم المختلفة كان يتناولها اللقاح . فالفارسية يحمل عقلاً فارسياً ثم  
يعتنق الإسلام ، ويعتنق اللغة العربية ، فينشأ مزيج من العقليتين تتولد منه  
أفكار جديدة ، ومعان جديدة . واليونانى النصرانى ، أو الرومى النصرانى ،  
أو العراقى اليهودى ، يخالط العربى المسلم ، ويتبادلات رأى والقصص ،  
والفكرة ، فينشأ من ذلك فكر جديد . وهكذا . . . »<sup>(١)</sup> .



وروى عن بشر المريسي قال : حضرت عبد الله المأمون أنا ، وثمالة ،  
ومحمد بن أبي العباس ، وعلي بن الهيثم ، فتناظروا في التشيع . فنصر محمد بن أبي  
العباس الإمامية ، ونصر علي بن الهيثم الزيدية ، وجرى الكلام بينهما ، إلى  
أن قال محمد لعل : يا نبطى ما أنت والكلام ؟ ! . فقال المأمون ، وكان متكئاً  
فجلس ، الشتم عى ، والبذاءة لؤم ، إنا قد أبجنا الكلام ، وأظهرنا المقالات ،  
فمن قال بالحق حمدناه ، ومن جهل ذلك وقفناه ، ومن جهل الأمرين حكما  
فيه بما يجب ، فاجعلا بينكما أصلاً ، فإن الكلام فروع ، فإذا افترعتم شيئاً  
رجعتم إلى الأصول .

ويعلق الخضرى في محاضراته عن تاريخ الأمم الإسلامية بأن المأمون  
أباح الكلام ، وأظهر المقالات لدرجة قلما تجدها أمة . وما ظنك بخليفة  
عباسى تناظر في مجلسه اثنان في الإمامة ، فينصر أحدهما الإمامية ، والثانى  
الزيدية ؟ وهذان المذهبان إن صحا يذهبان بما فى أيدي آل العباس من الإمامة  
ولم يمنعه ذلك من ترك حرية القول لهم (١) .

وكان غرض المأمون أن يؤلف بين القوم ويدفعهم إلى الاجتماع على  
رأى واحد ، ولكن النتيجة التى انتهت مقالة « خلق القرآن » إليها كانت

---

(١) محمد الخضرى : محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية — مطبعة عيسى الحلبي — ١٩٣٠ —

محنة شديدة ، وفتنة عظيمة بين علماء الحديث والمعتزلة . وأوصى المأمون أخاه المعتصم بأن يسير سيرته في مسألة خلق القرآن ، وتبع المعتصم الوصية ، وشجعه رموس المعتزلة على الفتك بخصومهم ، فأحضر أحمد بن حنبل إلى مجلسه ، وأمره أن يقول بخلق القرآن ، ثم ضربه حتى خلت كتفه ، لأنه تمسك برأيه ورفض القول بأن القرآن مخلوق . واستمرت هذه المحنة يؤيدها الخلفاء حتى جاء المتوكل بعد الواثق ، فأمر أن يترك الناس أحراراً وشأنهم .

ولم يكن الكندي بعيداً عن المشاركة في علم الكلام ، والرد على آرائهم . فله رسالة « في الاستطاعة وزمان كونها » ، وأخرى « في الجزء الذي لا يتجزأ » وفي الصفحات الأولى من هذه الرسالة التي ننشرها يخاطب رجال الدين ويوجه إليهم بعض التهم ، مما يدل على الصلة بينه وبينهم ، وهي صلة قامت من طبيعة العصر ، وسيطرة رجال الدين ، فقهاء ومحدثين ومعتزلة ، في دولة المنصور والرشيد والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل .

على أن المؤرخ المنصف لا يستطيع أن يغفل من حسابه أثر الخلفاء في توجيه الحوادث ، وخلق هذه البيئة العلمية العريضة التي أطلقنا عليها اسم عصر البناء والتشييد ، وذلك على الرغم مما يذهب إليه بعض المؤرخين من أن التقدم الطبيعي القائم على أساس النظم العمرانية هو العلة في ذلك . يذكر الأستاذ أحمد أمين في ضحى الإسلام « بل أستطيع أن أقول : إن الدولة الأموية لو قدر لها أن تستمر في الحكم الزمن الذي حكمته الدولة العباسية لظهر على يديها



من الحركات العلمية ، والاصلاحات الاجتماعية ، قريب مما ظهر على يد العباسيين<sup>(١)</sup> .

ولا نستطيع أن نجعل البيئة هي كل شيء إذ لا مرء في تأثير الفرد في البيئة . وقد كان أثر الخلفاء عظيمًا في حركة جديدة أدت إلى صبغ الحياة العقلية في الإسلام ، هي حركة الترجمة ، وكان لذلك أثر مباشر في يعقوب بن إسحاق الكندي إذ المعروف أنه من حذاق النقلة في الإسلام ، وذلك بفضل صلته بالخلفاء .

### الترجمة :

يروى أن خالد بن يزيد الأموي أمر بترجمة كتب في الكيمياء من اللسان اليوناني إلى العربي ، ولكن لم يُشرع في نقل كتب اليونان في الطبيعة والطب والمنطق إلى اللسان العربي إلا في عهد المنصور<sup>(٢)</sup> .

ثم يقول دى بور بعد الإشارة إلى بعض المترجمين مثل حنين بن إسحاق وقسطا بن لوقا وغيرها ما يأتي : « وينبغي ألا نعد هؤلاء النقلة من جملة الفلاسفة ذوى الشأن ، إذ كان يندر أن يقبل أحدهم على الترجمة من تلقاء

---

(١) أحمد أمين : ضحى الإسلام — ص ١ ص ٢

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام — ترجمة أبو ريدة — لجنة التأليف — ١٩٣٨ —



نفسه ، بل كان في كل الأحوال تقريباً يعمل بأمر خليفة أو وزير ، أو غيرها من أصحاب النفوذ<sup>(١)</sup> ... » .

وهذا يؤيد ما ذكرنا من فضل الخلفاء على الترجمة من اللسان اليوناني وغيره .

ذكر ابن أبي أصيبعة أن جورجيس بن جبريل « أول من ابتدأ في نقل الكتب الطبية إلى اللسان العربي عندما استدعاه المنصور<sup>(٢)</sup> » .

وكان يوحنا بن ماسويه نصرانياً سريانياً في أيام هارون الرشيد . وولاه الرشيد ترجمة الكتب الطبية القديمة لما وجدها بأنقرة وعمورية وسائر بلاد الروم حين افتتحها المسلمون ، وسبوا سبيها . ووضعه أميناً على الترجمة ، ورتب له كتاباً حذاقاً يكتبون بين يديه . وخدم الرشيد والأمين والمأمون ومن بعدهم من الخلفاء إلى أيام المتوكل<sup>(٣)</sup> .

وذكر القفطي أن حنين بن اسحاق الطبيب النصراني تلميذ يوحنا بن ماسويه . قعد في جملة المترجمين لكتب الحكمة واستخرجها إلى السرياني وإلى العربي . واختير للترجمة واثمن عليها ، وكان « المتخير له المتوكل على

---

(١) المرجع السابق — ص ٢٤

(٢) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء — المطبعة الذهبية ١٨٨٢ — الجزء الأول ص ٢٠٣

(٣) القفطي — إخبار العلماء بأخبار الحكماء — مطبعة السعادة — ص ٢٤٩



الله ، وجعل له كتاباً نحارير عالين بالترجمة ، كانوا يترجمون ويتصفح ما ترجموا . ودخل حنين إلى بلاد الروم لأجل تحصيل كتب الحكمة ، وتوصل في تحصيله غاية إمكانه ، وأحكم اليونانية عند دخوله إلى تلك الجهات ، وحصل نفائس هذا العلم ، وعاد يلزم بني موسى بن شاكر ، ورغبوه في النقل من اليوناني إلى العربي .

وكانت أسرة بني شاكر تنافس الخلفاء ، وكانوا يرزقون جماعة من النقلة منهم حنين بن إسحاق وثابت بن قرة ، وعين لهم في الشهر ٥٠٠ دينار للنقل والترجمة والملازمة<sup>(١)</sup> .

واختلفوا في الدافع الذي دفع الخلفاء إلى الحث على الترجمة : أهو الحاجة إلى الطب والعلاج ؟ ، أو معرفة الطوالع والتنجيم وعلم الفلك ؟ .

جاء في طبقات الأطباء « أن أول ما استدعى أبو جعفر المنصور لجورجيس هو أن المنصور في سنة مائة وثمان وأربعين للهجرة مرض ، وفسدت معدته وانقطعت شهوته . وكلما عالجه الأطباء ازداد مرضه . فتقدم إلى الربيع بأن يجمع الأطباء لمشاورتهم فجمعهم ، فقال لهم المنصور : من تعرفون من الأطباء في سائر المدن طبيباً ماهراً ؟ فقالوا : ليس في وقتنا هذا أحد يشبه جورجيس رئيس أطباء جنديسابور . فإنه ماهر في الطب وله مصنفات جلية . فأنفذ المنصور من يحضره » . وختم ابن أبي أصيبعة كلامه عن جورجيس بقوله :



«ولجورجيس من الكتب كناشه المشهور، ونقله حنين بن إسحاق من السرياني إلى العربي» .

ويتضح من هذا أن النقل في أول الأمر كان من السريانية إلى العربية . ولعلك تسأل ما شأن جنديسابور بالعلم اليوناني ، ونقله إلى اللسان السرياني . ويرجع السر في ذلك إلى أن الإمبراطور جستنيان أصدر عام ٥٢٩ بعد الميلاد أمراً يغلق فيه أبواب المدارس الفلسفية في أثينا ، وأعظم هذه المدارس الأكاديمية التي ورثت فلسفة أفلاطون ، ومدرسة المشائين التي تشرح فيها كتب أرسطو . واتجه الفلاسفة نحو الشرق فأنشأوا في الرها ونصيبين مدارس تعلم فلسفة أرسطو ، وطب بقراط وجالينوس . ولما أغلقت مدرسة الرها انتقل فلاسفتها إلى جنديسابور ، ورحب بهم كسرى . حتى إذا جاء الخلفاء العباسيون في صدر الدولة استخدموا الأطباء من السريان ، ونقلوا إلى اللسان العربي هندسة إقليدس ، وطبيعة أرشميدس ، وفلك بطليموس ، وطب أبوقراط وجالينوس ، وفلسفة أرسطو وثاوفراسطس والإسكندر الأفروديسي<sup>(٢)</sup> .

وكانت حاجة المسلمين إلى معرفة علم الفلك شديدة ، ولذلك حث الخلفاء على ترجمة ما يتصل بها الفن من الكتب .

---

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ١٢٣ - ١٢٥

(٢) Gilson : La Philosophie au Moyen âge : Payot, Paris



ولا يخفى على من اعتبر أمور الدين الإسلامى ولو قليلا ما وقع بين بعض أحكام الشريعة الإسلامية في العبارات ، وبين بعض الظواهر الفلكية من الارتباط الواضح الجلى . إن أوقات الصلوات الخمس تختلف من بلد إلى بلد ، ومن يوم إلى يوم ، فيقتضى حسابها معرفة عرض البلد الجغرافى ، وحركة الشمس في فلك البروج ، وأحوال الشفق الأساسية . ومن شروط الصلاة الاتجاه إلى الكعبة فيستلزم ذلك معرفة سمت القبلة أى حل مسألة من مسائل علم الهيئة الكروى مبنية على حساب المثلثات . . . . . فبالجملة إن ارتباط بعض أحكام الشريعة بالمسائل الفلكية زاد المسلمين اهتماماً بمعرفة أمور السماء والكواكب<sup>(١)</sup> . . . . .

ويقول المستشرق سيديو إن المأمون أتم ما بدأه المنصور من البحث عن المؤلفات اليونانية « وكان أول ما صنعه أمره بإصلاح كتاب بطليموس المعروف بالمجسطى ، والذي ترجم في عهد هارون الرشيد بإشراف يحيى بن خالد البرمكى . وقام بصنع آلات الفلك متفنون بارعون ، واشتملت الأزياج المصححة ، التى يعد يحيى بن أبى منصور واضعاً لها ، على نتائج الأرصاد التى تمت بدمشق وبغداد فى آن واحد<sup>(٢)</sup> .

---

(١) نلينو : علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون الوسطى طبع روما - ١٩١١ -  
ص ٢٢٩ - ٢٣١  
(٢) سيديو - تاريخ العرب العام - ترجمة عادل زعتر - مطبعة عيسى الحلبي - ١٩٤٨  
ص ٣٨٨



أما دى بور فيذهب إلى أن علم الطب كان أكثر نفعاً ، وقد عُنى به الخلفاء لأسباب غنية عن البيان ، وكانت عناية الملوك بالطب لذاته من أكبر الأسباب التى جعلتهم يمهّدون إلى كثير من المترجمين بنقل كتب اليونان إلى اللسان العربى<sup>(١)</sup> . ونحن لا ننكر أن الطب كان دافعاً إلى الترجمة ، ولكننا ننكر على دى بور إغفاله قيمة علم الفلك ، وخلطه بين هذا العلم المسمى علم الهيئة وبين التنجيم بمعنى معرفة مستقبل الناس وحظوظهم ، ثم قوله إن علم الفلك كان فرعاً من العلم الرياضى<sup>(٢)</sup> . ذلك أن الاهتمام بعلم الفلك لم ينشأ عن البحث فى الرياضيات بل كما يقول نلينو « ومما حرّض أيضاً أرباب الدين على الالتفات إلى علم الهيئة ما أنزل فى القرآن من الآيات التى تبين ما جعل الله فى الأجرام السماوية وحركاتها من المنفعة الجليلة لكل الناس ، وتدعو البشر إلى التأمل والتفكير فيما فى ذلك من النعمة الرحمانية ، والحكمة الإلهية<sup>(٣)</sup> » . وقال محمد بن جابر البتانى فى أول زيجه « إن من أشرف العلوم منزلة ، وأسناها مرتبة ، وأحسنها حلية ، وأعلقها بالقلوب ، وألمعها بالنفوس ، وأشدّها تحديداً للفكر والنظر ، وتذكية للفهم ، ورياضة للعقل بعد العلم بما لا يسع الإنسان جهله من شرائع الدين وسنته علم صناعة النجوم ، لما فى ذلك من جسيم الحظ ، وعظيم

(١) دى بور : ص ٨٨

(٢) دى بور ص ٨٥

(٣) نلينو : ص ٢٣٢ - ٢٣٣



الانتفاع بمعرفة مدة السنين والشهور والواقيت ، وفصول الأزمان ، وزيادة الليل والنهار ونقصانها ، ومواضع النيرين وكسوفهما ، ومسير الكواكب في استقامتها ورجوعها ، وتبدل أشكالها ، ومراتب أفلاكها ، وسائر مناسباتها<sup>(١)</sup> .

ويقول نلينو « إن أول ما اشتغلت به أهل البلاد الإسلامية من العلوم هي العلوم العملية وخصوصا الطب والكيمياء وأحكام النجوم<sup>(٢)</sup> » وأن أول كتاب تُرجم من اليونانية إلى العربية ( بقطع النظر عن كتب الكيمياء ) هو على المحتمل كتاب أحكام النجوم ، وهو ترجمة كتاب عرض مفتاح النجوم المنسوب إلى هرمس الحكيم . وكان ترجمة الكتاب سنة خمس وعشرين ومائة هجرية .

وكان أبو جعفر المنصور يقرب المنجمين ويستشيرهم في أموره . كان نوبخت منجماً فاضلاً يصحب المنصور ، فلما ضعف نوبخت عن الصحبة قال له المنصور: أحضر ولدك ليقوم مقامك<sup>(٣)</sup> .

وتروى كتب التاريخ أن المنصور وضع أساس مدينة بغداد في وقت اختاره نوبخت المنجم ، وأن الذين هندسوا المدينة فعلوا ذلك بحضرة نوبخت ،

---

(١) نلينو ص ٢٣٤

(٢) نلينو ص ١٤٢

(٣) القفطى : ص ٢٦٦

وإبراهيم بن محمد الفزارى والطبرى النجمين أصحاب الحساب .  
فنحن نرى أن الترجمة بدأت بالطب من جهة ، وبالفلك من جهة أخرى ،  
وكانت الفلسفة تابعة لهما ، ولم تستقل عنهما إلا فى عصر متأخر عن عصر  
الكندى الذى نتحدث عنه .

وكان الكندى مترجماً ، وطبيباً ، وفيلسوفاً ، ورياضياً ، وفلكياً ، لأن  
طبيعة العصر كانت تقتضى ذلك .

وعلىنا أن ننظر فى كتبه ، وفى كلام المعاصرين له ، لنرى أى صفة من  
هذه الصفات كانت غالبية عليه .



## سيرة الكندي

### نشأته :

الخلاف في مولد الكندي ووفاته كبير ، لأن كتب التراجم لم تنص عليهما .  
ودرسه كثيرون من المحدثين ، وأوفى دراسة محققة لفيلسوف العرب ما كتبه  
مصطفى عبد الرازق ونشره في مجلة كلية الآداب ، ثم طبع في مؤلفات الجمعية  
الفلسفية مع دراسة شخصيات أخرى<sup>(١)</sup> .

والراجع أنه ولد في أواخر حياة أبيه حوالي سنة ١٨٥ هـ جزية ، كما يذهب  
دي بور . ولم يكن هارون الرشيد قد توفي بعد ، ولم يشهد الكندي عظمة  
دولته ، لأن الرشيد مات ولم يبلغ الكندي العاشرة من العمر .

وهو أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن  
محمد بن الأشعث بن قيس .

يكنى أبا يوسف ، ولكنه لم يشتهر بهذه الكنية كما اشتهر أبو علي

---

(١) مصطفى عبد الرازق - فيلسوف العرب والمعلم الثاني - عيسى الحلبي - ١٩٤٥

ابن سينا . والغالب أنه حين يذكر في كتب الفلسفة ، يقال عنه : الكندي  
أو يعقوب الكندي ، أو يعقوب بن إسحاق الكندي ، كما ذكره القفطي  
وابن أبي أصيبعة .

ولى أبوه إسحاق بن الصباح الكوفة في خلافة المهدي والرشد ، وهو  
منصب يرفع صاحبه إلى طبقة الحكم وذوى الشأن والسلطان .

وإذ كان إسحاق حين مات قد ترك ابنه طفلاً ، فقد نشأ يعقوب في «الكوفة  
في أعقاب تراث من السؤدد ومن الغنى ، وفي حضن اليتيم وظل الجاه الزائل .  
وإذا كان جاه بنى الأشعث بن قيس لم يزل يزوال إسحاق ، فإن عهدهم الزاهر  
في الكوفة قد تولى بموته ، وكانوا انتشروا في البلاد ، فلم يبق للصبي اليتيم  
إلا أمه التي لا تعرف من شأنها قليلاً ولا كثيراً . كانت الأيم تريد بالضرورة  
لولدها أن يعيش كأبيه ميسراً وجيهاً ، فدبرت له ماله ، ونشأته مقتصداً مرفهاً  
غنياً ، ثم ساقته في سبيل العلم لما آتست من ذكائه المتوقد ، وشوقه إلى التهام  
المعارف ، حتى إذا فاتته فخامة الحكم لم تفته جلاله العلم والحكمة<sup>(١)</sup> .»

ولسنا ندرى عن شيوخ الكندي وأساتذته شيئاً . غير أن الطبعي أنه  
تعلم في صباه القرآن وحفظه ، والخط والحساب ، كما كان العهد في التعليم ، والمعروف  
في تأديب الصبيان . أما وجهته فيما بعد ، فإنها تتوقف إلى حد كبير على ميوله



ورغباته . وقد اتجه يعقوب وجهة العلوم الرياضية والفلكية والنقل عن اليونانية وغيرها ، وانصرف عن العلوم الدينية واللغوية والأدبية . ولكنه شارك المتكلمين في مباحثهم ، وله رسائل في ذلك ، وهي مشاركة طبيعية لأن فتنة القول بخلق القرآن لم يسلم من إبداء الرأي فيها أى أحد .

والغالب أن الكندى كان يؤثر العزلة ، والابتعاد عن مخالطة الناس ، ويعف عن المهاترة والسباب ، ويخشى أن يخوض في معارك الأدباء ورجال الدين ، لما في هذه المعارك من فتن ودسائس كثيرا ما تنتهى إلى ما لا تحمد عقباه . وهذا عندنا هو السبب فى إثارة البحث عن علوم جديدة يخلو له فيها الميدان .

أما مصطفى عبد الرازق فيعمل هذا الاتجاه بحسب الكندى الاطلاع ، وفى ذلك يقول : « ولكن الطفل كان بفطرته طمعة ، يلتمس أن يدرك بعقله الأشياء وعلاها ، ويريد أن يحيط بكل شيء علماً ، فما هو إلا أن بلغ رشده ، وأصبح أمره بيده ، حتى انطلق يرضى شهوة عقله فيتصل بعلم الكلام ، ويشارك المتكلمين فى مباحثهم ويغلبه حب المعرفة ، فلا يجد فيما تمارسه بيئته الإسلامية العربية ما يكفى حاجة عقله الطموح ، ويقتحم غمار الفلسفة وما إليها من العلوم المنقولة عن يونان وفارس والهند ، ولا يجد فيما يترجمه النقلة غنى ، فيحاول أن يرد هذه العلوم فى منابعها ، ويتعلم اليونانية ، ويترجم بها ، ويصلح ما يترجمه

غيره ، ويتصل بالثقافة اليونانية اتصالاً ظاهر الأثر في عواطفه وفي وتفكيره<sup>(١)</sup> .

ونحن نرى أن اتجاه الكندي إلى النقل والاشتغال بالعلوم الفلسفية والهندسية والفلكية إنما جاء من طبيعة اتصاله بالخلفاء أولاً ، ورجال الدين ثانياً ، والنقلة ثالثاً .

### في بلاط الخلفاء :

ذكر ابن أبي أصيبعة أن يعقوب بن إسحاق الكندي كان عظيم المنزلة عند المأمون والمعتصم ، وعند ابنه أحمد .

ونقل ابن أبي أصيبعة عن سليمان بن حسان أن الكندي « خدم الملوك فباشروهم بالأدب » .

ويقول ابن نباتة في شرح رسالة ابن زيدون « وكانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته ، وهي كثيرة جداً » .

وذكر ظهير الدين البيهقي الكندي فقال عنه « وقد ارتبطه المعتصم ، وكان أستاذاً ولده ابن المعتصم ، وله رسائل إلى أحمد بن المعتصم<sup>(٢)</sup> » .

---

(١) مصطفى عبد الرازق . ص ٢١

(٢) ظهير الدين البيهقي . تاريخ حكماء الإسلام . دمشق ١٩٤٦ ص ٤١



وتذكر كتب الأدب قصة الكندى مع أبي تمام « حكى أنه كان حاضراً  
عند أحمد بن المعتصم وقد دخل أبو تمام ، فأنشده قصيدته السينية ، فلما بلغ  
إلى قوله :

إقدام عمرو في سماحة حاتم      في حلم أحنف في ذكاء إياس  
قال الكندى : ما صنعت شيئاً . قال : كيف ؟ قال ما زدت على أن  
شبهت ابن أمير المؤمنين بصعاليك العرب ، وأيضاً أن شعراء دهرنا تجاوزوا  
بالممدوح من كان قبله ، ألا ترى إلى قول الملوك في أبي دلف :  
رجل أبر على شجاعة عامر      بأساً وغبر في محيا حاتم  
فأطرق أبو تمام ثم أنشد :

لا تتكروا ضربى له من دونه      مثلاً شروداً في الندى والباس  
فأله قد ضرب الأقل لنوره      مثلاً من المشكاة والنبراس  
ولم يكن هذا في القصيدة ، فتعجب منه . ثم طلب أن تكون الجائزة  
ولاية عمل . فاستصغر ذلك فقال الكندى : ولوه فإنه قصير العمر ، لأن ذهنه  
ينحت من قلبه فكان كما قال<sup>(١)</sup> .

ولسنا نجد ذكراً في كتب التاريخ والأدب لأخبار الكندى في بلاط

(١) مصطفى عبد الرازق ، ص ٢٥ نقلاً عن كتاب سرح العيون لابن نباتة المصري .

المأمون والمعتصم . إلا أن رسائله التي كتبها للمعتصم تارة ، ولابنه أحمد تارة أخرى ، تدل على هذه الصلة . فلم يكن مألوفاً أن يتجه العلماء إلى الخلفاء يكتبون لهم أو يترجمون دون سبب قوى يحملهم على ذلك . وأكبر الظن أن الكندي حين كتب بعض الرسائل للخلفاء ، إنما فعل ذلك بإيحاء منهم ، وبناء على طلبهم ، وقد كان الخلفاء يشاركون في العلم والأدب والفقه ، وتدور المناقشات العلمية والدينية والأدبية في مجلسهم . ولا ريب في أن صلة الكندي بالمعتصم كانت قوية ، مما جعله يدفع إليه ابنه أحمد يؤدبه .

والرسالة التي نشرها يتجه بها إلى المعتصم ، فعنوانها « كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى » . ومطلعها يؤيد أنها للخليفة إذ يقول : « أطال الله بقاءك يا بن ذوى السادات وعرى السعادات ، الذين من استمسك بهديهم سعد في دار الدنيا ، ودار الأبد » وقد تكون إلى ابنه .

وهو لا يفعل ذلك في رسائله الأخرى ، فهو يجيب فيها عن سؤال سائل ، أو استفسار صديق . في رسالة الحيلة لدفع الأحزان يبدوها بقوله « صانك الله أيها الأخ المحمود من كل زلة ، وحاطك من كل آفة ، ووفقك لسبيل الانتهاء إلى مرضاته ، وجزيل ثوابه . فهمت ما سألت من رسم أقاويل تضاد الأحزان . . . . » .

ويستهل رسالته في العقل على هذا النحو : « فهمك الله جميع النافعات ،



وأسعدك في دار الحياة ودار الممات . فهتُ الذي سألتَ من رسم قولٍ في العقل  
موجز خبري على رأي المحمودين من قدماء اليونانيين . . . » .  
وقد كتب الكندي رسائل إلى المأمون ، ويذكر ابن أبي أصيبعة له  
« رسالة إلى المأمون في العلة والمعلول » .

وفي رسالة الكندي بعنوان : « في ذات الشعبتين » ، وهي مفقودة في  
العربية ، ونُقلت من اللاتينية إلى الألمانية ، نجد عنوانها الكامل أنها كتاب  
يعقوب بن إسحاق الكندي إلى أبي عباس بن المعتصم بالله<sup>(١)</sup> .

ولم يكن الكندي مقرباً فحسب إلى المأمون والمعتصم وأحمد بن المعتصم ،  
يكتب لهم الرسائل ، بل كان مقدماً كذلك في بلاط المتوكل .

نقل ابن أبي أصيبعة عن كتاب حسن العقبي لأبي جعفر أحمد بن يوسف  
ابن إبراهيم قال : « كان محمد وأحمد ابنا موسى بن شاكر في أيام المتوكل  
يكيدان كل من ذكر بالتقدم في معرفة . فأشخصا سند بن علي إلى مدينة  
السلام ، وباعدها عن المتوكل . ودبرا على الكندي حتى ضربه المتوكل ،  
ووجها إلى داره ، فأخذا كتبه بأسرها وأفرادها في خزانة سميت الكندية . »  
وفي هذه القصة ما يدل على منزلة الكندي عند المتوكل ، وحسد الأمراء  
وتدبيرهم للمباعدة بينه وبين البلاط . وسوف نعود إلى تشمة هذه القصة لبيان  
صلة الكندي بالنقطة .

---

Wiedemann : Über Eine Astronomische Schrift Von (١)  
Al kindi 1910 .

## بين الكندى ورجال الدين :

كان العصر عصر فتنة دينية ، بدأت بحماية المأمون المعتزلة ، وجرى المعتصم على سنة أخيه ووصيته . ذكر الحافظ الذهبي في تاريخ الإسلام عند الكلام على ترجمة الإمام أحمد بن حنبل « ذكروا أن المعتصم لا ين في أمر أحمد لما علق في العقابين ، ورأى ثبوته وتصميمه وصلابته في أمره ، حتى أغراه ابن أبي دؤاد ، فقال له : إن تركته قيل إنك تركت مذهب المأمون وسخطت قوله ، فهاجه ذلك على ضربه <sup>(١)</sup> » .

كان ابن أبي دؤاد كما رأيت هو المقرب من المأمون والمعتصم ، حتى لقد أغرى المعتصم بضرب أحمد بن حنبل .  
ومن الطبيعي أن يقع الحسد بين الكندى والمعتزلة المقربين من الخليفة .  
وأكبر الظن أن أهل السنة لم يرضوا كذلك عن الكندى واشتغاله بالفلسفة ، لما بين الدين والفلسفة من عدا .

ولم تزل إلينا جميع كتب الكندى لنتبين منها رأيه في الدين ورجاله .  
وفي كتابه إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، إشارة طويلة نستخلص منها

---

(١) تاريخ الإسلام للمحافظ الذهبي - ترجمة الإمام أحمد - تحقيق أحمد محمد شاكر -



ثلاثة أمور : الأول أن رجال الدين يسيئون تأويل الفلسفة ، والثانى أنهم يتجرون بالدين ، والثالث التوفيق بين الفلسفة والدين .

أما سوء التأويل فيرجع إلى « ضيق فطنتهم عن أساليب الحق ، وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة في رأى والاجتهاد فى الأنفاع العامة الشاملة ، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية ، والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق » .

أما التجارة بالدين فلا أنهم يعادون ذوى الفضائل « ذباً عن كراسيهم المزورة التى نصبوها من غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ، وهم عدماء الدين . لأن من تجر بشيء باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ، فمن تجر بالدين لم يكن له دين » .

الواقع أن الكندى يدفع عن نفسه هجوم رجال الدين ، وتهمة الإلحاد ، وهى تهمة إن ثبتت كان مصير صاحبها الإعدام .

روى المسعودى فى مروج الذهب قصيدة لأحد الشعراء يتهم فيها الكندى بالانتساب إلى يونان ، ودس آراء الملاحدة من الفلاسفة على الإسلام جاء فيها :

أبا يوسف إني نظرت فلم أجد	على الفحص رأيا صح منك ولا عقدا
وصرت حكيماً عند قدم إذا امرؤ	بلاهم جميعاً لم يجد عندهم عندا
أقرن إلحاداً بدين محمد	لقد جئت فينا يا أخا كندة إذا

وتخلط يونان بقحطان ضلة لعمري لقد باعدت بينهما جدا<sup>(١)</sup>  
وذكر ابن النديم في الفهرست « كان أبو معشر ، وهو جعفر بن محمد  
البلخي ، من أصحاب الحديث أولا ، ومنزله في الجانب الغربي بباب خراسان  
ببغداد ، يضاغن الكندي ، ويعري به العامة ، ويشنع عليه بعلوم الفلاسفة ،  
فدس عليه الكندي من حسن له النظر في علم الحساب والهندسة ، فدخل في  
ذلك فلم يكمل له ، فعدل إلى علم أحكام النجوم ، وانقطع شره عن الكندي  
بنظره في هذا العلم ، لأنه من جنس علوم الكندي »<sup>(٢)</sup>.

لهذا السبب كانت حاجة الكندي شديدة إلى الدفاع عن الفلسفة ،  
وإثبات أنها لا تخالف الدين ، فكان بذلك أول من تكلم من فلاسفة  
الإسلام في التوفيق بين الحكمة والشريعة . وله في ذلك ثلاث حجج :

الأولى : أن علم الربوبية من الفلسفة ، وفي ذلك يقول « ويحق أن يتعري  
من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً . لأن في علم الأشياء  
بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوجدانية ، وعلم الفضيلة » .

الثانية : موافقة ما جاء به الرسل لحقائق الفلسفة ، وهذا هو نص الكندي  
« وجملة كل علم نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتباس منه ، واقتناء

---

(١) المسعودي — مروج الذهب — طبعة بولاق — ص ١٣٨

(٢) ابن النديم : الفهرست — المطبعة الرحمانية — ص ٣٨٦



هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جلّ ثناؤه ؛ فإن الرسل  
الصادقة ، صلوات الله عليها ، إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم  
الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وإيثارها .  
والحجة الثالثة منطقية وهى أن اقتناء الفلسفة « يجب أولا يجب ، فإن  
قالوا يجب وجب عليهم طلبها ؛ وإن قالوا إنها لا تجب ، وجب عليهم أن  
يحصروا علة ذلك ، وأن يعطوا على ذلك برهانا . وإعطاء العلة والبرهان من  
قنية علم الأشياء بحقائقها . فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم ، والتمسك  
بها اضطرار عليهم » .

وكانت هذه الأدلة أساسا لما ذكره الفلاسفة فيما بعد من الجمع بين الحكمة  
والشريعة ، بما لا يخرج عن ذلك إلا فى التفصيل وذكر الأمثلة .

### الكندى والنقلة :

ذكرنا من قبل أن جورجيس كان أول من ابتدأ فى نقل الكتب الطبية  
إلى اللسان العربى عندما استدعاه المنصور .

وأحضر المأمون حنين بن إسحاق ، إذ لم يجد من يضاهيه فى نقله ، وسأله  
نقل كتب الحكماء اليونانيين إلى اللغة العربية ، وبذل له من الأموال والعطايا  
شيئا كثيرا<sup>(١)</sup> .

---

(١) ابن أبى أصيبعة ص ١٨٦

وكان إسحق بن حنين يلحق بأبيه في النقل ، وفي معرفته باللغات ،  
وفصاحته فيها . إلا أن نقله للكتب الطبية قليل جداً بالنسبة إلى ما يوجد  
من كثرة نقله من كتب أرسطوطاليس في الحكمة وشروحها إلى لغة العرب<sup>(١)</sup> .  
وكان أغلب المترجمين من النصارى ومن أهل جنديسابور في أول الأمر .  
وكانهم أرادوا أن يكون هذا الفن وقفاً عليهم لا ينافسهم فيه المسلمون  
أو النصارى من أهل المذاهب الأخرى . نقل ابن أبي أصيبعة أن حنين بن  
إسحاق كان يقرأ على يوحنا بن ماسويه كتاب فرق الطب الموسوم باللسان  
الرومى والسريانى بهرسيس . وكان حنين إذ ذاك صاحب سؤال ، وذلك يصعب  
على يوحنا ؛ وكان يباعده أيضاً من قلبه أن حنينا كان من أبناء الصيارفة من  
أهل الحيرة ، وأهل جنديسابور خاصة ومتطببوها ينحرفون عن أهل الحيرة ،  
ويكرهون أن يدخل في صناعتهم أبناء التجار<sup>(٢)</sup> ... »

وذكر الجاحظ في البخلاء يتحدث عن أسد بن جافى « وكان طبيباً  
فاً كسد مرة ، فقال له قائل : السَّنة وبيئة ، والأمراض فاشية ، وأنت عالم  
ولك صبر وخدمة ، ولك بيان ومعرفة ، فمن أين تؤتى في هذا الكساد ؟ قال :  
أما واحدة ، فإنى عندهم مسلم . وقد اعتقد القوم قبل أن أتطبب ، لا بل قبل

---

(١) ابن أبي أصيبعة ص ٢٠٠

(٢) ابن أبي أصيبعة ص ١٨٥



أن أخلق ، أن المسلمين لا يفلحون في الطب . واسمى أسد ، وكان ينبغي أن يكون اسمى صليبا ، ومراسل ، ويوحنا ، وبيرا ؛ وكنيتي أبو الحارث ، وكان ينبغي أن تكون أبو عيسى ، وأبوزكريا ، وأبو إبراهيم ؛ وعلى رداء قطن أبيض ، وكان ينبغي أن يكون على رداء حرير أسود ؛ ولفظي لفظ عربي ، وكان ينبغي أن تكون لغتي لغة أهل جنديسابور<sup>(١)</sup> . » .

ولقد كان أطباء جنديسابور يكرهون أن يدخل في صناعتهم أحد من غير بلدهم حتى ولو كان نصرانيا ، فما بالك بالكندي وهو عربي ، وهو مسلم . لذلك لم يكن من اليسير على فيلسوف العرب أن يشتغل بهذه الصناعة ، ولنا أن نتوقع أن تحوطه الدسائس ، وتقام له العراقيل .

قال المستشرق سيديو « ونذكر ممن اشتهر من فلكيي العرب .... وقسطا بن لوقا المنافس للكندي<sup>(٢)</sup> » . وأشار القفطي إلى شيء من ذلك ، ولكنه لم يصرح ، فقال عند الكلام عن قسطا بن لوقا إنه « عاصر يعقوب بن إسحاق الكندي<sup>(٣)</sup> » ولولا أن كانت بينهما مناسبة ما جمعتهما كأنه يوازن بينهما .

ونرجع إلى حديث المنافسة بين أطباء النصارى والكندي .

---

(١) الجاحظ : البخلاء — طبعة ليدن ص ١٠٩ — ١١٠

(٢) سيديو : تاريخ العرب العام ص ٣٩٥

(٣) القفطي ص ١٧٣

كان ثابت بن قرة جيد النقل ، بارزاً في الطب والفلسفة . ومن تأليفه « كتاب في الوقفات التي في السكون الذي بين حركتي الشريان المتضادتين مقالتان . صنف هذا الكتاب سريانيا لأنه أوماً فيه إلى الرد على الكندي ، ونقله إلى العربي تلميذه يعرف بعيسى بن أسيد النصراني ، وأصلح ثابت العربي . وذكر قوم أن الناقل لهذا الكتاب حيش بن الحسن الأعسم وذلك غلط . وقد ردّ أبو أحمد الحسين بن إسحاق بن إبراهيم المعروف بابن كريب على ثابت في هذا الكتاب بعد وفاة ثابت بما لا فائدة فيه ولا طائل . وهذا الكتاب أنفذه لما صنفه إلى إسحاق بن حنين فاستحسنه استحساناً عظيماً ، وكتب في آخره بخطه : يقرظ أبا الحسن ثابتاً ، ويدعوله ، ويصفه <sup>(١)</sup> » .

فأنت ترى كيف ينقض ثابت آراء الكندي في كتاب خاص ، ثم يقرظه إسحاق بن حنين ويدعوه لثابت . ويبدو أن المسألة كانت أكثر من تأليف كتاب في الرد على الكندي ، لأن إطالة ابن أبي أصيبعة في وصف هذا الكتاب دليل على شهرته في المجالس في ذلك الزمان .

وقيل إن ثابتاً قدم على محمد بن موسى فتعلم في داره ، فوجب عليه حقه فوصاه بالمعتضد . وقيل كان ثابت صيرفياً بجران اصطحبه محمد بن موسى بن

---

(١) ابن أبي أصيبعة ٢١٨



شاكر لما انصرف من بلاد الروم لأنه رآه فصيحا<sup>(١)</sup> .

وكان محمد وأحمد والحسن بنو موسى بن شاكر ممن تناهوا « في طلب العلوم القديمة ، وبذلوا فيها الرغائب ، وأتعبوا فيها أنفسهم ، وأنفذوا إلى بلاد الروم من أخرجها إليهم ، فأحضروا النقلة من الأصقاع والأماكن بالبذل السني ، فأظهروا عجائب الحكمة . وكان الغالب عليهم من العلوم : الهندسة والحيل والحركات والموسيقى والنجوم<sup>(٢)</sup> » .

ولم يكن بنو موسى من النقلة ، ولكنهم كانوا يستعينون بهم ، واستخدموا ثابت بن قرّة كما رأينا ، وهو من النقلة المجيدين .

وذكرنا من قبل أن محمداً وأحمد ابني موسى بن شاكر دبرا على الكندي حتى ضربه المتوكل ووجها إلى داره ، فأخذوا كتبه بأسرها وأفرادها في خزانة سميت « الكندية » . ويمكن هذا لما استهتار المتوكل بالآلات المتحركة . وتقدم إليهما في حفر النهر المعروف بالجعفرى ، فأسندا أمره إلى أحمد بن كثير الفرغانى الذى عمل المقياس الجديد بمصر . وكانت معرفته أوفى من توفيقه ، لأنه ما تم له عمل قط . فغلط في فوهة النهر المعروف بالجعفرى ، وجعلها أخفض من سائر ، فصار ما يغمر الفوهة لا يغمر سائر النهر ، فدافع محمد وأحمد ابنا موسى في أمره ، واقتضاها المتوكل . فسعى بهما إليه فيه . فأنفذ مستحثاً في

---

(١) القفطى ص ٨١ .

(٢) ابن النديم ص ٣٩٨ - ٣٧٩ .

إحضار سند بن علي من مدينة السلام فوافي . فلما تحقق محمد وأحمد ابنا موسى أن سند بن علي قد شخص أيقنا بالهلكة ، ويثسا من الحياة . فدعا المتوكل بسند وقال له : ما ترك هذان الرديان شيئاً من سوء القول إلا وقد ذكراك عندي به . وقد أتلفنا جملة من مالى في هذا النهر . فاخرج إليهم حتى تتأمله ، وتخبرني بالغلط فيه ، فإنى آليت على نفسي إن كان الأمر على ما وصف لى أن أصلبهما على شاطئه . وكل هذا بعين محمد وأحمد ابني موسى وسمعهما . فخرج وهما معه . فقال محمد بن موسى لسند : يا أبا الطيب إن قدرة الحر تذهب حفيظته ، وقد فزعنا إليك في أنفسنا التي هي أعلاقنا ، وما تنكر : إنا أسأنا والاعتراف يهدم الاقتراف ، فتمخلصنا كيف شئت . قال لهما : والله إنكما لتعلمان ما بيني وبين الكندي من العداوة والمباعدة ، ولكن الحق أولى ما أتبع . أكان من الجميل ما أتيتاه من أخذ كتبه ؟ والله لا ذكرتكما بصاحبة حتى تردا عليه كتبه . فتقدم محمد بن موسى في السكتب إليه ، وأخذ خطه باستيفائها . فوردت رقعة الكندي بتسليمها عن آخرها . فقال : قد وجب لكما على ذمام برد كتب هذا الرجل ، ولكما ذمام بالمعرفة التي ترعاها في . والخطأ في هذا النهر يستتر أربعة أشهر بزيادة دجلة . وقد أجمع الحساب على أن أمير المؤمنين لا يبلغ هذا المدى . وأنا أخبره هذه الساعة أنه لم يقع منكما خطأ في هذا النهر إبقاء على أرواحكما . فإن صدق المنجمون أفلتنا الثلاثة ، وإن كذبوا



وبجازت مدته حتى تنقضى دجلة وتنضب ، أوقع بنا ثلاثتنا .  
فشكر محمد وأحمد هذا القول منه ، واسترقهما به . ودخل على المتوكل  
فقال له : ما غلطا . وزادت دجلة ، وجرى الماء في النهر فاستتر حاله . وقتل  
المتوكل بعد شهرين<sup>(١)</sup> ... » .

والذي نستخلصه من هذه القصة أن الكندي كان صاحب مكتبة غزيرة  
هامة حتى لتسمى بالكندية . وأنها كانت تحوى فنون الهندسة والنجوم مما  
يحتاج المهندسون إلى الرجوع إليه . وأن الكندي كان محسوداً لا من النصارى  
والصابئة فحسب ، بل من المسلمين أنفسهم ، فسعى هؤلاء وأولئك إلى النيل من  
علمه وشهرته .

ومن يدري لعل مكتبة السكندی حين خرجت من يده أغار عليها هؤلاء  
القوم بالنسخ ، واستفادوا منها ، ونسبوا ما فيها لأنفسهم ، أو أصلحوا ما وجدوه ،  
وبذلك طعنوا الكندي في صناعة النقل .

قال ابن النديم عند الكلام على بطليموس ، وله « كتاب جغرافيا في  
المعمور وصفة الأرض ، وهذا الكتاب ثمانى مقالات ، نقل للكندی نقلاً  
رديئاً ، ثم نقله ثابت إلى العربى نقلاً جيداً<sup>(٢)</sup> » .

---

(١) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

(٢) ابن النديم - الفهرست ص ٣٧٥ .

ويقول القفطى عند الكلام عن هذا الكتاب ما يخالف كلام ابن  
النديم تمام الخلاف ، « كتاب الجغرافيا فى العمورة من الأرض . وهذا  
الكتاب الذى نقله الكندى إلى العربية نقلاً جيداً ، ويوجد سرانياً » .  
رواية صاحب الفهرست أن الكتاب نقل للكندى ، ورواية صاحب  
أخبار الحكماء أن الكندى هو الذى نقله . وفى الرواية الأولى أن النقل ردى  
أصلحه ثابت ، وفى الرواية الثانية أن نقل الكندى جيد .  
على أن الدسائس لم تفلح فى الخط من شهرة الكندى ناقلاً ، فقد جاء  
فى طبقات الأطباء « قال أبو معشر فى كتاب المذكرات لشاذان : حذاق  
الترجمين فى الإسلام أربعة : حنين بن إسحاق ، ويعقوب بن إسحاق الكندى ،  
وثابت بن قرة الحرانى ، وعمر بن الفرخان الطبرى <sup>(١)</sup> » .  
ونقل القفطى عن ابن جليل الأندلسى أن الكندى « ترجم من  
كتب الفلسفة الكثير وأوضح منها المشكل ، ونخلص المستعصب  
العويص <sup>(٢)</sup> » .

وابن جليل ، هو سليمان بن حسان الطيب الأندلسى ، له ذكر فى  
عصره ومصره ، وكان له تطلع على علوم الأوائل وأخبارهم ، وله تصنيف صغير

---

(١) ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧ .

(٢) القفطى ص ٢٤١ .

في تاريخ الحكماء لم يشف فيه غليلاً ومع هذا فقد كان حسن الإيراد<sup>(١)</sup> .  
ويقول ماسينيون عن الكندي « إليه يرجع الفضل في تحرير جملة من  
التراجم العربية لمصنفات يونانية في الفلسفة<sup>(٢)</sup> » .

## الكندي والأدب :

وكما أن علاقة الكندي لم تكن حسنة برجال الدين ، والنقلة ، والمهندسين  
والمنجمين ، كذلك لم تكن حسنة بالأدباء ، حتى أخرجوه من ميدان الأدب .  
ذكر ابن نباتة في سرح العيون أن والد الكندي كان من ولادة الأعمال  
في الكوفة وغيرها في أيام المهدي والرشيد . « وانتقل يعقوب إلى بغداد ،  
واشتغل بالأدب ، ثم بعلوم الفلسفة جميعها فأتقنها ، وحل مشكلات كتب  
الأوائل ، وحذا حذو أرسطوطاليس ، وصنف الكتب الجليلة الجمّة ، وكثرت  
فوائده وتلاميذه » .

وليس غريباً أن يشتغل الكندي في أول أمره بالأدب ، ثم يعدل بعد  
ذلك إلى الفلسفة وغيرها ، فقد كان العصر عصر بلاغة ، وكان معاصراً للجاحظ

---

(١) القفطي ص ١٣٠ .

(٢) Massignon. Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'islam 1929.

(٣)



الذى روى عنه فى البخلاء قصة بخله . ثم كان مؤدباً لأحمد بن المعتصم بالله ، وقد ذكرنا من قبل قصة نقده لأبى تمام ، وهو من أبرز الشعراء .

وقد شاع عن الكندى فيما بعد ضعف الأسلوب ، والنزول عن مستوى الأدباء . وكيف تريد من الكندى حين يؤلف فى الهندسة وعلم الهيئة ، وينقل كتب المنطق والفلسفة الأولى أن يصوغها فى أسلوب الجاحظ .

لذلك شاع عن الكندى رداءة اللفظ والبعد عن الأسلوب البليغ . قال الشهرزورى فى نزهة الأرواح « ذكر أبو سليمان السجزي أنه اجتمع هو وجماعة من الحكماء عند الملك أبى جعفر بن بويه بسجستان فجرى حديث فلاسفة الإسلام ، فقال الملك : ما وجدنا فيهم على كثرتهم من يقوم فى أنفسنا مقام سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس . فقيل له : ولا الكندى ؟ قال : ولا الكندى ، فإن الكندى على غزارته ، وجودة استنباطه ، ردىء اللفظ ، قليل الخلاوة ، متوسط السيرة ، كثير الغارة على حكمة الفلاسفة<sup>(١)</sup> » .

وقد آثر المحدثون أن يتنحوا عن إبداء الرأى فى أسلوب الكندى ، نظراً لضياغ كتبه ، واعتمد الأستاذ مصطفى عبد الرازق على بعض النصوص الواردة عنه فكتب عن أسلوبه يصفه بالغموض الناشئ عن استعمال الألفاظ الاصطلاحية الفلسفية ، ولم تكن قد استقرت فى نصابها ، وتحدثت معانيها .

---

(١) الشهرزورى - نزهة الأرواح - مخطوطة بمكتبة جامعة فؤاد .

ونستطيع بعد العثور على بعض مخطوطات الكندي أن نحكم على أسلوبه من واقع هذه النصوص .

أسلوب الكندي في جملة ليس بليغا ، أو كما قيل عنه « قليل السلاوة ردى اللفظ » .

على أنك تقع في بعض الأحيان على عبارات يبدو فيها الترسل فيرتفع إلى مقام البلاغ . انظر إلى قوله من رسالته في الحيلة لدفع الأحزان « فقد أردنا من الطبع ما ليس في الطبع ، ومن أراد ما ليس في الطبع فقد أراد ما ليس بموجود ، ومن أراد ما ليس بموجود عدم طلبته ، والعدم طلبته شقي » .

وفي هذه الرسالة التي ننشرها « فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصرأ بعد عصر إلى زماننا هذا مع شدة البحث ، ولزوم الدأب ، وإيثار التعب في ذلك . وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد وإن اتسعت مدته ، واشتد بحثه ، ولطف نظره ، وآثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك من شدة البحث ، وإطاف النظر ، وإيثار الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة » .

على أنك لا تجد مثل هذا الترسل إلا في مواضع قليلة . أما الغالب عليه فالغموض ، والتواء التعبير ، ومجافاة روح العربية ، ومرجع هذا كله إلى طول النظر في الكتب اليونانية والسريانية ، مع صعوبة النقل ، ووعورة الموضوعات ، واصطناع الألفاظ الجديدة للتعبير عن نظائرها في تلك اللغات .

والفضل للمتقدم على كل حال في شق الطريق ، وتذليل العسير .  
وتقوم اللغبة على الألفاظ ، والألفاظ أثواب المعاني . وكان الكندي  
يستحدث في اللسان العربي ألفاظاً جديدة تعبر عن المعاني الفلسفية ، وليس  
هذا بالعمل اليسير . وقد اجتهد فوضع ألفاظاً درج بعضها في اللغة العربية ،  
وعُدِّلَ عن بعضها الآخر . مثال ذلك قوله في أول هذه الرسالة « لأن كل علة  
إما أن تكون عنصراً ، وإما صورة ، وإما فاعلة ، وإما متممة » . والعلة  
العنصرية هي التي نقول عنها مادية ، والتمام هي العلة الغائية .  
ولقد كان رداءة أسلوب الكندي ، وما فيه من عجمة ، سبباً في انصراف  
الناس عنه ، وعلة في عدم شهرته .

---



## منزلة الكندي في تاريخ الفلسفة

يختلف المؤرخون ، القدماء والمحدثون ، في الحكم على الكندي ومنزلته وفلسفته .

قال عنه القفطي إنه المشتهر في الملة الإسلامية بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية ؛ متخصص بأحكام النجوم ، وأحكام سائر العلوم ، فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها .

ثم أضاف بعد كلام له عن نسبه ما يأتي : ولم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بمعانة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً غير يعقوب هذا . وله في أكثر العلوم تأليف مشهورة من المصنفات الطوال ، ومن الرسائل القصار جملة متعددة يأتي ذكرها إن شاء الله تعالى . وكان مع تبحره في العلم يأتي بما يصنفه مقصرا ، فيذكر مرة حبججا غير قطعية ، ويأتي مرة بأقاويل خطابية وأقاويل شعرية ، وأهمل صناعة التحليل التي لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها . فإن يكن جهلها فهو نقص عظيم . وإن يكن ضمن بها فليس ذلك من شيم العلماء .

وأما صناعة التركيب التي قصدها في تواليه فلا ينتفع بها إلا المنتهى الذي هو في غنى عنها بتبحره في هذا النوع<sup>(١)</sup>.

وحاصل هذا الكلام أن الكندي اشتهر بالفلسفة ، وسمى فيلسوف العرب ، لأنه كان أول فيلسوف . ولم يأخذ المتأخرون بآرائه لأنه أغفل المنطق . ورأى القفطى منقول عن صاعد الأندلسي ، وقد ذكره ابن أبي أصيبعة فقال : « وقال القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد في كتاب طبقات الأمم عن الكندي عندما ذكر تصانيفه وكتبه قال : ومنها كتبه في المنطق ، وهي كتب قد نفقت عند الناس نفاقا عاما ، وقلما ينتفع بها في العلوم لأنها خالية من صناعة التحليل التي لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب إلا بها . وأما صناعة التركيب ، وهي التي قصد يعقوب في كتبه هذه إليها ، فلا ينتفع بها إلا من كانت عنده مقدمات عديدة ، فحينئذ يمكنه التركيب . ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل . ولا أدري ما حمل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة ، هل جهل مقدارها ، أو ضن على الناس بكشفه . وأى هذين كان ، فهو نقص فيه . وله بعد هذا رسائل كثيرة في علوم جمة ، ظهرت له فيها آراء فاسدة ، ومذاهب بعيدة عن الحقيقة » .

قال ابن أصيبعة يعقب على كلام صاعد « هذا الذي قاله القاضي صاعد عن

الكندى فيه تحامل كثير عليه . وليس ذلك مما يحط من علم الكندى ،  
ولا مما يصد الناس عن النظر فى كتبه والانتفاع بها<sup>(١)</sup> .

ونحن نرى أن صاعداً يضيف حجة أخرى إلى إغفال الكندى المنطق ،  
وهى فساد آرائه ، وبعد مذهبه عن الحقيقة .

أما ابن النديم فيرى أن الكندى « فاضل دهره ، وواحد عصره فى معرفة  
العلوم القديمة بأسرها ؛ ويسمى فيلسوف العرب . وكتبه فى علوم مختلفة مثل  
المنطق ، والفلسفة ، والهندسة ، والحساب ، والأرتماطيقى ، والموسيقى ، والنجوم ،  
وغير ذلك . وإنما وصلنا ذكره بالفلاسفة الطبيعيين إشاراً لتقديمه لموضعه  
فى العلم<sup>(٢)</sup> » .

فكان صاحب الفهرست يرى أن الكندى من الفلاسفة الطبيعيين ،  
ولهذا أورد ترجمته فى هذا الموضع .

وإذا كان رأى المؤرخ يبدو من الموضع الذى يضع فيه الكندى ،  
فرأى ابن أبى أصيبعة فيه أنه « من الأطباء النقلة الذين نقلوا كتب الطب وغيره  
من اللسان اليونانى إلى اللسان العربى » . ثم وضعه بعد ذلك فى الباب العاشر ،  
وهو طبقات الأطباء العراقيين .

ولم يشتهر الكندى بأنه من حذاق النقلة فحسب ، بل كان طبيباً كذلك ،

---

(١) ابن أبى أصيبعة ص ٣٠٨

(٢) ابن النديم ص ٣٥٧ - ٣٥٨



يزاول المهنة ، ولو أنه لم يبلغ طبقة المشهورين في عصره ، المنقطعين للخلفاء .  
ذكر القفطى قصة إن صحت فإنها تدل على رسوخ الكندى فى صناعة  
الطب ، وشهرته فى ذلك . قال « وقد ذكروا من عجيب ما يحكى عن يعقوب  
ابن إسحاق الكندى هذا أنه كان فى جواره رجل من كبار التجار موسع عليه  
فى تجارتة . وكان له ابن قد كفاه أمر بيعه وشرائه ، وضبط دخله وخرجه .  
وكان ذلك التاجر كثير الإزراء على الكندى ، والطعن عليه ، مدمنا لتعكيره  
والإغراء به . فعرض لابنه سكتة فجأة ، فورد عليه من ذلك ما أذهله ، وبقى  
لا يدرى ما الذى فى أيدى الناس وما لهم عليه ، مع ما دخله من الجزع على ابنه .  
فلم يدع بمدينة السلام طبيباً إلا ركب إليه واستركبه لينظر ابنه ، ويشير عليه  
من أمره بعلاج . فلم يجبه كثير من الأطباء لكبر العلة وخطرها إلى الحضور  
معه ، ومن أجابه منهم فلم يجد عنده كبير غناء . ففيل له : أنت فى جوار  
فيلسوف زمانه ، وأعلم الناس بعلاج هذه العلة ، فلو قصدته لوجدت عنده  
ما تحب . فدعته الضرورة إلى أن تحمل على الكندى بأحد إخوانه ، فثقل  
عليه فى الحضور فأجاب ، وصار إلى منزل التاجر . فلما رأى ابنه وأخذ مجسه  
أمر بأن يحضر إليه من تلامذته فى علم الموسيقى من قد أنعم الخلق بضرب العود  
وعزف الطرائق الحزينة والمزعجة ، والمقوية للقلوب والنفوس . فحضر إليه منهم  
أربعة نفر ، فأمرهم أن يديموا الضرب عند رأسه ، وأن يأخذوا فى طريقة

أوقفهم عليها ، وأراهم مواقع النغم بها من أصابعهم على الدساتين ونقلها . فلم يزالوا يضربون والكندى آخذ بحس الغلام ، وهو في خلال ذلك يمتد نفسه ، ويقوى نبضه ، ويرجع إليه نفسه شيئاً بعد شيء إلى أن تحرك ثم جلس وتكلم ، وأولئك يضربون في تلك الطريقة دائماً لا يفترون . فقال الكندى لأبيه : سل ابنك عن علم ما تحتاج إلى علمه مما لك عليك وأثبتته . فجعل الرجل يسأله ، وهو يخبره ويكتب شيئاً بعد شيء ...<sup>(١)</sup> » .

وإذن فقد كان الكندى طبيباً ، ولو أنه لم يكن مقدماً في هذه الصناعة عند الخلفاء ، إذ المعروف أن حنين بن إسحاق كان طبيب المتوكل والمعتصم من قبل . وأن يوحنا بن ماسويه كان طبيب الخلفاء .

ومع ذلك فقد ألف الكندى رسائل كثيرة في الطب والعلاج ، تجد ثبته في كتب التراجم ، وقد ذكرنا من قبل أن ثابت بن قرة ألف كتاباً في الوقفات التي في السكون الذي بين حركتي الشريان المتضادين ... أوما فيه إلى الرد على الكندى . ورد ابن كرنيب على ثابت ، وقرظ إسحاق بن حنين كتاب ثابت واستحسنه وقرظه . وهذا كله يدل على عظيم منزلة الكندى في الطب .

وذكر صاحب الفهرست أن من تلاميذ الكندى ووارقيه « حسنويه ، ونقطويه وسلمويه ، وآخر على هذا الوزن ... » .

ولا نظن أن سلمويه بن بنان الذى « كان فاضلاً متقدماً ، وخدم المعتصم وخص به ، حتى إن المعتصم قال لما مات سلمويه : سألحق به ، لأنه كان يمسك حياتى ويدبر جسمى » هو تلميذ الكندى ، لأن الكندى فى حياة المعتصم لم يكن قد بلغ ما يجعله يخرج طبيباً يقوم على خدمة الخليفة .

على أن شهرة الكندى التى فاقت صفاته الأخرى ، ترجع إلى علم الفلك . فقد نقلنا قصة بنى موسى بن شاكر ، وكيف أوفدوا إلى المتوكل « سند ابن على » ليوقع بينه وبين الكندى . وكانت العداوة بين سند وبين الكندى عداوة علمية ترجع إلى المنافسة . وسند بن على « منجم فاضل خبير بتسيير النجوم ، وعمل آلات الأرصاد والاصطرلاب . وكان يهودياً وأسلم على يد المأمون ، وله تصانيف فى النجوم والحساب مشهورة » .

وذكروا من تلامذة الكندى « جعفر بن محمد بن عمر أبو معشر البلخى عالم أهل الإسلام بأحكام النجوم ، وكان معاصراً لأبى جعفر محمد بن سنان البتاني ، وكان منجماً للموفق أخى المعتمد<sup>(٢)</sup> » . وقد ذكرنا من قبل أنه كان فى أول أمره من أصحاب الحديث ، وكان يضاغن الكندى ويفرى به العامة فدرس عليه الكندى من حسن له النظر فى علم الحساب والهندسة ، ثم عدل إلى علم الأحكام .

---

(١) القفطى ص ١٤٠ - ١٤١

(٢) القفطى ص ١٠٦ - ١٠٧



ويبدو أن ظهور أمثال أبي معشر والبتاني وغيرهما من علماء الفلك في الإسلام حجب شهرة الكندي في هذا العلم ، مع أنه هو الذي علمهم ، وتخرجوا بكتبه . غير أن شهرته في أوروبا في العصر الوسيط كانت عظيمة . ويعده دي بور في مقالة له بدائرة المعارف الإسلامية واحداً من ثمانية هم أئمة العلوم الفلكية .

وذكر ظهير الدين البيهقي في تاريخ حكماء الإسلام عند الكلام عن الكندي قال : « وأنا ما حصلت علم المناظر ، وما تخيمات أشكال ذلك العلم ، إلا من تصنيفه الذي هو نادر في ذلك الفن <sup>(١)</sup> » .  
وعلم المناظر جزء من علم الهيئة أو هيئة الأفلاك <sup>(٢)</sup> .

ويذهب الدكتور إبراهيم مذكور إلى أن الكندي كان إلى الطب وعلم الهيئة أدنى منه إلى علوم الفلسفة . وأنه كان من أوائل المترجمين لأفلاطون وأرسطو ، فكان بذلك الممهّد للفارابي الذي تأثر به ، ولو أنه لا يذكره . ذلك أن آراء الكندي لم تكتمل ، ونظراته جزئية <sup>(٣)</sup> .

ويعترض الدكتور عبدهادي أبو ريّدة على هذا الرأي ، فيقول « والحق

---

(١) البيهقي ص ٤١

(٢) نللينو ص ٢٠

(٣) Madkour : La Place d'al Farabi dans l'école philosophique musulmane. Paris, 1934 P 5 - 9

أن الكندى فيلسوف بالمعنى الواسع الذى يتمثل فى فلاسفة اليونان ، ومن  
هذا حذوهم من فلاسفة العرب<sup>(١)</sup> .

غير أن الدكتور مذكور ، لا يزال عند رأيه من أن الفارابى هو الواضع  
الحقيقى لدعائم الفلسفة الإسلامية . وهو يعلق على ذلك بقوله « واضح  
أنا لسنا هنا بصدد الموازنة بين الفارابى والكندى أيهما المؤسس الأول للمدرسة  
الفلسفية الإسلامية ، على أننا قد رأينا من قبل فى هذا رأياً لا نظن أنه جد ما  
يغيره . وما أجدر صديقنا الدكتور أبورية ، الذى بدت عليه معارضتنا فى  
بحث أخير ( مجلة الأزهر - مجلد ١٨ ) أن يعود إليه ليتبين أننا لم ننكر على  
الكندى فلسفته ، ولكننا شئنا فقط أن نبرز صورتها البادئة ، وطابعها الرياضى  
بما يميزها من فلسفة الفارابى<sup>(٢)</sup> » .

وتحدث الأستاذ مصطفى عبد الرازق عن آثاره وآرائه ومنزلته العلمية ،  
فتكلم عن الكندى الفلكى ، والطبيب ، والمهندس ، إلى أن جاء إلى  
الفلسفة فقال « أما شأنه فى الفلسفة فهو أهم شؤونه ، ومظهر عبقريته ، ومناط  
انجلود لاسمه فى ثنايا التاريخ » . وذلك لأنه أول من قسم الفلسفة ثلاثة علوم  
علم الربوبية ، والعلم الرياضى ، والعلم الطبيعى ، « فكان هذا المنحى فى فهم

(١) مجلة الأزهر - المجلد ١٨ عدد صفر ١٣٦٦

(١) إبراهيم مذكور : فى الفلسفة الإسلامية - مطبعة عيسى الحلي - ١٩٤٧ -

معنى الفلسفة وتقسيمها باعتبار الموضوع توجيهاً للفلسفة الإسلامية منذ نشأتها .  
ولأنه ثانياً « هو الذى وجه الفلسفة الإسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون  
وأرسطو ، وهو الذى وجهها فى سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة » . ولأنه  
ثالثاً « أول عربى مسلم مهد للفلسفة سبيل الانتشار بين العرب وفى ظل  
الإسلام » .

هذه الأسباب وحدها ليست كافية فى رفع شأن الكندى إلى مرتبة  
الفيلسوف الحقيق بهذا الإسم .

ولو كان نقل فلسفة أفلاطون وأرسطو وغيرها إلى اللغة العربية ، يجعل  
الناقل فيلسوفاً لسمى حنين بن إسحاق وقسطا بن لوقا وثابت وغيرهم من  
المرجمين فلاسفة .

وإنما يُعرَفُ الفلاسفة بمذاهبهم المغايرة لمذاهب غيرهم ، ومن شروط  
المذهب أن يكون مرتبط بالأجزاء ، كامل النسق .

ولسنا نعرف للكندى مذهباً مستقلاً جديداً مغايراً لفلسفة اليونان .  
قال الأستاذ مصطفى عبد الرازق : « وليس فيما بين أيدينا من آثار الكندى  
ما يمكننا من استخلاص مذهبه الفلسفى نسقاً كاملاً<sup>(٢)</sup> » .

---

(١) مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب : ص ٤٦ - ٤٩

(٢) مصطفى عبد الرازق ص ٤٧



وإذا كانت المخطوطات التي عثر عليها تفيد في معرفة آراء الكندي إلا أنها لا تكفي في معرفة مذهبه الكامل .

وأهم هذه المخطوطات هو الذي نشره ، وهو كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، وهو يحتذى فيه حذو أرسطو ، وينقل عنه فقرات بأكملها ، ولكنه لا يفند آراءه أو يعلق عليها كما يفعل ابن سينا وابن رشد ، مما يدل على استقلال الرأي ونشوء المذهب .

كل ما نستطيع أن نقوله إن الكندي صاحب « توجيهات » كما يقول الأستاذ مصطفى عبد الرزاق ، أو « المهد » لفلسفة الفارابي كما يقول الدكتور مذكور .

وأبرز هذه التوجيهات ، الجمع بين أفلاطون وأرسطو وشراحه ، والتوفيق بين الدين والفلسفة .

ونحن لا نملك بعد انقضاء هذه القرون الطويلة على وفاة الكندي أن نحكم عليه حكماً جديداً ، فقد أصدر التاريخ عليه حكمه . ونحن نعرف أن كتب الكندي وفلسفته لم تكن متداولة عند المسلمين ، وآثروا عليها فلسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد ، فأخذوا عنهم ، وشرحوا آراءهم واحتذوا حذوها ، وردوا عليها .

وعلى المؤرخ المنصف الذي يتبع سبيل العلماء أن ينظر في الواقع ثم يلتمس له الأسباب . أما الواقع فهو السكوت عن فلسفة الكندي ، وتنحيته عن هذا الميدان .

صحيح أنه سمي فيلسوف الإسلام ، وفيلسوف العرب ، لأنه كما يقول ابن أبي أصيبعة « ولم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بمعانة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفا إلا يعقوب هذا » . ويقول ابن نباتة « الكندي هو يعقوب بن صباح المسمى في وقته فيلسوف الإسلام » .

عرف الكندي في وقته بفيلسوف الإسلام ، حتى إذا ظهر الفارابي سموه المعلم الثاني ، وحجب شهرة الكندي ، فلم يعد الناس يذكرونه .  
وأسباب ذلك كثيرة ، فطن إليها بعض المؤرخين من القدماء .

قال صاعد إن الكندي أهل صناعة التحليل ، وهي لب المنطق ؛ ولو أن ابن أبي أصيبعة يرد على صاعد قائلا إن ما ذكره « فيه تحامل كثير عليه » ورأى الأستاذ مصطفى عبد الرازق أن ينصفه كذلك اعتمادا على أسماء كتبه في المنطق ، غير أن الإنصاف الصحيح يقتضي النظر في هذه الكتب ، وهي مع الأسف مفقودة . ومع ذلك فلو كانت مؤلفات الكندي في المنطق جيدة لأخذ بها الناس ، دون أن ينتظروا تحريرها على يد الفارابي ، الذي سمي « المعلم الثاني » لهذا السبب .

قال القفطي عن الفارابي إنه « شرح الكتب المنطقية ، وأظهر غامضها ، وكشف سرها ، وقرب متناولها ، وجمع ما يحتاج منها ، في كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الإشارة ، منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم <sup>(١)</sup> » .

وقال ابن قيم الجوزية عند الكلام على أرسطو إنه «سمى المعلم الأول لأنه أول مَنْ وضع لهم التعاليم المنطقية». إلى أن قال «والمقصود أن الملاحظة درجت على أثر هذا المعلم الأول ، حتى انتهت نوبتهم إلى معلمهم الثانى : أبى نصر الفارابى ، فوضع لهم التعاليم الصوتية ، كما أن المعلم الأول وضع لهم التعاليم الحرفية . ثم وسع الفارابى الكلام فى صناعة المنطق ، وبسطها ، وشرح فلسفة أرسطو وهذبه<sup>(١)</sup> .»

إغفال الكندى صناعة التحليل ، مع غموض كتبه فى المنطق ، وبعدها عن متناول الأيدى هو السبب الأول فى انصراف المتأخرين أن يأخذوا الفلسفة عنه . والسبب الثانى هو ضعف أسلوبه ، وغموض عبارته ، وفساد التراكيب العربية وقربها من العجمة . وهذا ما يصرف القارئ العربى عن الاطلاع على كتبه ، والنظر فيها ، والأخذ عنها .

والسبب الثالث أنه كان ألصق بالأصول التى ينقل عنها ، فهو مترجم أكثر منه فيلسوف . وكان من الطبيعى أن يتجه الكندى وجهة النقل إذ كانت مؤلفات أفلاطون وأرسطو لا تزال فى لغتها اليونانية . وفضل الكندى هو نقلها إلى العربية : ولذلك احتاجت هذه التراجم إلى التهذيب والتصفية ، وهو ما فعله الفارابى . قال حسن صديق خان فى كتاب أبجد العلوم «إن المأمون

---

(١) ابن قيم الجوزية : إغاثة اللهفان من مصاديد الشيطان - مطبعة مصطفى الحلبى ١٩٣٩ -



جمع مترجمي مملكته كحنين بن إسحاق وثابت بن قرة ، وترجموها بتراجم متخالفة مخلوطة غير ملخصة ومحركة ، لا توافق ترجمة أحدهم للآخر . فبقيت تلك التراجم هكذا غير محركة ، بل أشرف أن عفت رسومها إلى زمن الحكيم الفارابي . ثم إنه التمس منه ملك زمانه المنصور بن نوح الساماني أن يجمع تلك التراجم ، ويجعل من بينها ترجمة ملخصة محركة مهذبة مطابقة لما عليه الحكمة . فأجاب الفارابي ، وفعل كما أراد ، وسمى كتابه بالتعليم الثاني . فلذلك لقب « بالمعلم الثاني » .

والسبب الرابع انصراف الكندي إلى علوم الفلك والهندسة ، والاشتهار بها في زمانه ، غير أن ظهور البتاني في علم الهيئة ، وابن الهيثم في الضوء ، وغيرها من العلماء ، حجبوا شهرة الكندي أيضاً في هذه العلوم ، كما حجب الفارابي ، وابن سينا من بعده شهرة الكندي في الفلسفة .

والسبب الخامس انعدام المذهب الفلسفي المتناسك الأطراف ، الكامل الأجزاء ، مما يصرف التلاميذ عن اتباعه لانعدام الموضوع الواضح الكامل .

## تحليل الرسائل النحطية

مجموعة الرسائل:

ظلت رسائل الكندي المخطوطة مغمورة في زوايا النسيان إلى أن عثر على بعضها منذ وقت قريب . وكل ما عرفناه من رسائله تراجم لاتينية لبعض الرسائل ، أهمها رسالة العقل .

ويرجع السبب في الجهل بهذه المجموعة من المخطوطات التي تبلغ ٣٢ رسالة، إلى أنها موجودة مع رسائل أخرى لثابت بن قرة، فتقرأ في افتتاح المجموع « هذا فهرس كتب ثابت ابن قرة » ، فينصرف الباحث عنها ، إلا إذا قلبها ورقة ورقة .

فالمجموعة تحتوى على صنفين من الرسائل ، الأولى لثابت ، والثانية للكندي .

وأول من كشف أمرها المستشرق ريتز بمكتبة أياصوفيا تحت رقم ٤٨٣٢ وكتب عنها مع المستشرق بلسنر ، عام ١٩٣٢ في مجلة الاستشراق التشكوسلوفاكية .

وأحضرت دار الكتب الملكية بالقاهرة نسخة من هذا المجموع ، أخذت بالتصوير الشمسي ، عام ١٩٤٠ ، وهي موجودة تحت رقم ٣٦٢٦ ج . ينتفع بها المشتغلون بالفلسفة منذ ذلك الزمن .

ويبدو أن الدكتور عبد الهادي أبو ريذة ، غفل عن هذه النسخة الموجودة بالقاهرة فطلب من « أحد كرام الأصدقاء بوزارة الخارجية ، فقام مشكوراً بتكليف صديق فاضل محب لإخراج كنوز العلم القديم بالحصول على صورة فوتوغرافية من هذا المخطوط النادر . فلما وصلني قدمته إلى أستاذنا الأكبر شيخ الجامع الأزهر [ يومئذ إلى المغفور له مصطفى عبد الرازق ] فرحب به ، وشجع على نشره<sup>(١)</sup> » .

وقد كتب الدكتور أبو ريذة مقدمة يصف فيها الرسائل المخطوطة ثم نشر رسالة « حدود الأشياء ورسومها » .

ونشر في عدد آخر ثلاث رسائل صغيرة ، الأولى رسالة الكندي إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تنهاى الجرم ؛ والثانية في مائة مالا يمكن أن يكون لانهاية له وما الذى يقال لانهاية له ؛ والثالثة في وحدانية الله وتنهاى جرم العالم<sup>(٢)</sup> .

وقد أعلن عن نشر باقى هذه الرسائل . وليس غرضنا فى هذه الرسالة

---

(١) مجلة الأزهر - المجلد ١٨ - عدد صفر ١٣٦٦ هـ .

(٢) مجلة الأزهر - المجلد ١٨ - عدد ربيع الثاني ١٣٦٦ هـ .



إخراجها من حيز الخط إلى نور الطباعة فحسب ، بل دراستها ، وتتبع أصولها  
التي استقى الكندي منها كلامه ، وبيان قيمتها في الفلسفة الإسلامية .

الناسخ:

نقرأ في صدر الرسائل عن ناسخها ؛ ومالكها ما يأتي :  
« قيل إن هذا الكتاب كان لأبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا ،  
وصنف فيه <sup>(١)</sup> رسائل كثيرة والله أعلم .

في نوبة محمد بن أبي القم الحسيني :

وذكر أن هذا الخط خط الشيخ الرئيس شرف الملك حجة الحق أبي  
علي بن الحسين بن عبد الله بن سينا رحمه الله . كتبه الحسن بن [ بياض ] في  
نوبة أبي الفتوح بن كاميا [ بياض ] .

صار لابن الحماني أبي زيد بن علي في التاسع عشر من رجب سنة ثمان  
وستين وخمسةائة .

ولا يبعد أن تكون هذه المجموعة من جملة ما كان يقتنيه الشيخ الرئيس ،  
ولو أنا نستبعد أن يكون الخط من قلمه ، لما في النسخة من أخطاء كثيرة في  
في النحو والإملاء ، لا يقع فيها إلا الجهالة من النساخ .

---

(١) [ لعلها منه ] .

على أن تحقيق هذا الشك يقتضى النظر فى بعض المخطوطات الثابتة من قلم ابن سينا للموازنة بين هذا وذاك .

ولا يبعد أن يكون ابن سينا قد استفاد من هذه الرسائل ، إذ كانت ترجمات المتقدمين غذاء المتأخرين .

والخط قديم ، لا إعجام فيه ، كثير الخطأ والتصحيف . وليست جميع الرسائل من قلم واحد ، فالرسالة التالية لكتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، وهى فى حدود الأشياء ورسومها ، بقلم مخالف لخط النسخة . والرسائل صحيحة النسبة للكندى . ذلك أن مالكا قريبا من زمن الكندى ، وقيل إنها كانت فى حوزة ابن سينا ، وتنطبق بعض الرسائل على أسماء الرسائل الواردة فى كتب التراجم ، ويتشابه أسلوبها فيما بينها . وتنطبق بعض الرسائل على الترجمات اللاتينية الموجودة لرسائل الكندى مثل رسالة العقل ، وهذا أقوى دليل .

بعض هذه الرسائل ليست للكندى ، منها رسالة لابن الهيثم فى تزييع الدائرة ، وأخرى للقوهى فى معرفة ما يرى من السماء والبحر ، ومقدمات كتاب المخروطات لبنى موسى المنجم . وهذا يدل على أن الذى اقتنى هذه الرسائل ضمها هى ورسائل ثابت بن قرة فى مجموع واحد ، دون عناية بفصل مالكا مؤلف على حدة .

ويغلب على هذه الرسائل القصر ، فبعضها صفحة واحدة ، وبعضها

صفحتان أو ثلاث : وأطولها هذه الرسالة « كتاب الكندى إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى » ، فهي تقع في عشرين صفحة من المخطوط .

والناظر في هذه المجموعة يجد أن بعضها اختصار لبعضها الآخر ، وبخاصة رسالة الكندى إلى المعتصم بالله ، إذ لها في هذا المجموع مختصر لبعض أجزائها ، هي رسالة يعقوب بن إسحاق الكندى إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، والثانية رسالة الكندى إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم ، والثالثة رسالة الكندى في مائئة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له .

وبعض هذه الرسائل في العلم الطبيعي مثل الرسالة الأولى في العلة الفاعلة للحد والجزر ، وبعضها في صميم الفلسفة كهذه الرسالة التي نشرها .

### رسالتان أم رسالة ؟ :

لم نعرف في كتب التراجم على اسم هذا الكتاب كما هو وارد في المخطوط . يتفق ابن النديم والقفطي وابن أبي أصيبعة على هذا الكتاب « كتاب الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد » .

واسم الكتاب في المخطوط ورد مرتين الأولى في رأس الصفحة « كتاب الكندى إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى » . والثانية بعد البسملة « بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقى إلا بالله - كتاب الكندى إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى » .



والفرق بين العنوانين يقع في أمرين : الأول إغفال خطاب المعتصم بالله في كتب التراجم ، والنص عليه في المخطوط . والثاني الاختصار في الرسالة المخطوطة على القول بأن الكتاب في الفلسفة الأولى ، وتزيد كتب التراجم « الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد » .

أما عن الأمر الأول ، فكثيراً ما أغفل الذين أثبتوا مؤلفات الكندي اسم الشخص الموجه إليه الكتاب للاختصار . مثال ذلك « رسالة في ذات الشعبتين » أثبتها ابن أبي أصيبعة ، وفي ترجمتها الألمانية المأخوذة عن اللاتينية أنها « كتاب يعقوب بن إسحاق الكندي إلى أبي العباس بن المعتصم بالله في معرفة الأبعاد بوساطة الآلة ذات الشعبتين » .

أما عن الأمر الثاني ، أي زيادة المؤرخين في اسم الكتاب بقولهم : « فيما دون الطبيعيات والتوحيد » فهي زيادة تنطبق على مضمون الكتاب ، إذ أنه يشمل جزأين الأول : في التوحيد والإقرار بالوحدانية ، والثاني : فيما دون الطبيعيات .

واصطلاح « فيما دون الطبيعيات » هو نفسه الفلسفة الأولى . وقد عدل المتأخرون عن اصطلاح « ما دون الطبيعيات » وقالوا « ما بعد الطبيعة » كما هو معروف عند ابن رشد . وهي ترجمة لقولهم الآن « ميتافيزيقا » وجاء ذلك من ترتيب كتب أرسطو بعد موته ، إذ وضعوا كتبه في الفلسفة الأولى ، بعد الكتب الطبيعية ، فسميت لذلك ، « ما بعد الطبيعة » . وهذا

الاسم يدل على ترتيب النكتب لا على الموضوع ، ثم اشتهر بذلك ، وبخاصة في أوربا ، فيقولون الميتافيزيقا ، ولا يقولون الفلسفة الأولى . والتسمية الأخيرة هي التي كان يعنها أرسطو .

الخلاصة أن كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، هو نفسه كتاب الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد .

فإذا نظرنا إلى موضوع الكتاب ، وجدنا أنه ينقسم قسمين ، يبدأ الأول بالدعاء المأثور من الكندي في جميع رسائله ، ثم بتعريف الفلسفة وأنها الإحاطة بالعلل الأربع ، إلى قوله « فبحق ما سمى علم العلة الأولى الفلسفة الأولى » . ثم ينتقل إلى الإشارة إلى أن الفلسفة هي علم الربوبية والوحدانية . ويختم ذلك بخاتمة تدل على انتهاء الكلام ، وكأنه يختم كتاباً ، إذ يقول « فنحن نسأل المطلع على سرائرنا ، وانعالم اجتهادنا في تثبيت الحجة على ربوبيته » إلى آخر هذا الدعاء وهو طويل إلى أن يقول « ولنكمل الآن هذا الفن بتأييد ولي الخيرات وقابل الحسنات » .

وفي أول السطر :

« الفن الثاني وهو الجزء الأول في الفلسفة الأولى : فإذا قدمنا ما يجب

تقديمه في صدر كتابنا هذا ، فلنتل ذلك بما نتلوه تلوا طبيعياً فنقول ... »

هذه الرسالة أقرب إلى أن تكون رسالتين مستقلتين ، لولا أن المؤلف

لمحق الكلام ويتابعه . على أنه ينص أن هذا القسم إنما كان مقدمة لما سوف

يذكره ، وفي ذلك يقول « فإذا قدمنا ما يجب تقديمه في صدر كتابنا هذا » .  
ويبدو أن القسم الثاني من هذه الرسالة ليس كاملاً ، لافي أوله ولا في آخره .  
فهو في الأول يقول « الفن الثاني » كأن هناك فناً سابقاً تكلم عنه ، أو أغفله .  
ثم يذكر إن هذا الفن الثاني هو الجزء الأول ، وفي ختام الرسالة « تم الجزء  
الأول من كتاب يعقوب بن إسحاق السكندی ، والحمد لله رب العالمين ... » .  
مما يدل على وجود جزء آخر .

### أصول الكتاب :

الفلسفة الأولى ، أو ما بعد الطبيعة ، عدة كتب لأرسطو ، وتعرف أيضاً  
بكتاب الحروف ، لأنهم جعلوا لكل كتاب منها حرفاً من الحروف اليونانية .  
وقد نقل هذا الكتاب إلى اللسان العربي . وذكر ابن النديم في الفهرست  
قصة نقل هذا الكتاب ، وتبعه في ذلك القفطي وابن أصيبعة . قال عند ذكر  
كتب أرسطو :

« الكلام على كتاب الحروف ، ويعرف بالإلهيات : ترتيب هذا الكتاب  
على ترتيب حروف اليونانيين ، وأوله الألف الصغرى ، ونقلها إسحاق .  
والموجود منه إلى حرف مو ، ونقل هذا الحرف أبو زكريا يحيى بن عدي .  
وقد يوجد حرف نو باليونانية بتفسير الإسكندر . وهذه الحروف نقلها أسطاث  
للسكندی ، وله خبر في ذلك . ونقل أبو بشر متى مقالة اللام بتفسير الإسكندر ،



وهي الحادية عشرة من الحروف ، إلى العربى ...<sup>(١)</sup> » .

والذى يهمنى فى هذه القصة أن الكندى لم يترجم هذا الكتاب ، وإنما نقلها له أسطاث . ذكره ابن النديم فى الفهرست ولم يترجم له ، وقال عنه ابن أبى أصيبعة « كان من النقلة المتوسطين<sup>(٢)</sup> » ولم يزد .

وكنا نحب أن نعرف هذا الخبر الذى حدثنا عنه ابن النديم ، غير أن كتب التاريخ أغفلته .

وفى الوقت الذى نُقل فيه كتاب الفلسفة الأولى إلى اللسان العربى ، كان العهد قد بُعد عن زمان أرسطو ، فتناولته يد التغيير . وأول تغيير هو فى العنوان الذى وضعه أندرونيقوس الروديسى ، فجعله ما بعد الطبيعة ، أى بعد الكتب الطبيعية . وأندرونيقوس هو الرئيس الحادى عشر لمدرسة المشائين [ ٧٨ ق . م - ٤٧ م ] ، وتعد نشرته لكتب أرسطو أساساً لجميع ما نشر بعد ذلك ، وقد أخذ العرب عن هذه القائمة<sup>(٣)</sup> . ويقال إن هذا العنوان من وضع نقولا الدمشقى المعاصر لأندرونيقوس .

ولم يكن أرسطو يسمى الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة كذلك ، فهى عنده « الحكمة » تارة ، « والفلسفة الأولى » تارة ثانية ، « والعلم الإلهى » تارة ثالثة .

---

(١) ابن النديم ص ٣٥٢

(٢) ابن أبى أصيبعة ص ٤٠٢

Robin : Aristote, Paris, 1944 p 10- 11

(٣)

وقد درس المؤرخون المحدثون هذه الكتب ، وعددها أربعة عشر كتاباً ، فراجعوا بعد النظر في الأسلوب والموضوع ، أن منها عدة كتب منحولة ، أضافها الشراح والتلاميذ . الأول كتاب « الألف الصغرى » وهو مدخل إلى الطبيعة وإلى الفلسفة بوجه عام . الثانى حرف « الدال » وهو الرابع فى ترتيب الكتب ، وموضوعه فى دلالات ألفاظ فلسفية . الثالث حرف « الكاف » وهو الحادى عشر فى الترتيب ، ويشمل قسمين : الأول اختصار للكتب الثانى والثالث والخامس ، والقسم الثانى ملخص من كتاب الطبيعة الثانى والثالث والخامس .

فإذا رجعنا إلى كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى ، ووازننا بينه وبين مجموعة كتب أرسطو فيما بعد الطبيعة ، وجدنا أنه يأخذ عن كتاب الألف الصغرى ، وعن حرف الكاف ، وكلاهما منحول . وهو يؤثر هذين الكتابين ، كما فعل الشراح من قبل ، لأنهما أليق بتفسير الطبيعة ، وذلك ما كان يعنى به الكندى بوجه خاص . غير أنه يتحرر فى بعض المواضع فىلخص ويشرح ويستقل . ولقد تغير معنى الفلسفة الأولى عند الشراح ، عما كان عليه عند أرسطو . يذهب أرسطو إلى أن الفلسفة الأولى هى العلم « بالموجود بما هو موجود » أما المتأخرون فيطلبون العلم بالموجود الأعلى ، الأزلى ، الذى لا يتغير ، وذلك فى مقابل الموجود المحدود المتغير المتحرك الزائل ، ولهذا كان العلم الإلهى أشرف جزء فى الفلسفة بل هو الفلسفة الأولى بأسرها<sup>(١)</sup> .

أعظم ما قام به أرسطو في الفلسفة هو نظريته في العلة ، وتقسيم العلة إلى أربع : المادية ، والصورية ، والقاعلية ، والغائية . وهو يعترف للفلاسفة السابقين بالقول بالعلة ، ولكنهم لم يجمعوا بين العلة الأربع ، ولم يذكر الفلاسفة خلاف هذه العلة ، وإذا كانوا قد تكلموا عنها فبطريقة غامضة . والفلسفة الأولى هي العلم الذي يكشف عن العلة البعيدة والمبادئ الأولى . وتختلف الفلسفة الأولى عن غيرها من العلوم ، ولو أنها جميعاً تبحث عن العلة . فالعلم الرياضى ، أو العلم الطبيعى ، لا ينظران في المبادئ الكلية التى يقوم عليها التفكير مثل مبدأ عدم التناقض ، مع أن هذه المبادئ هي الأصول التى تستند إليها العلوم الجزئية وتقوم عليها . والنظر في هذه المبادئ لا يخص عالم الهندسة أو العالم الطبيعى ، بل صاحب الفلسفة الأولى .

مثال ذلك أن العالم الطبيعى يعد الحركة حقيقة ثابتة ، فإذا انعدمت الحركة ، والأشياء المتحركة ، لم يعد للعلم الطبيعى وجود . ولكن هناك بعض المفكرين يزعمون أن الحركة ، إذا حللناها ، وجدنا أنها فكرة متناقضة ، وأن الحركة ليست إلا وهماً . هذه المشكلة التى يثيرها هؤلاء المفكرون لا يختص العلم الطبيعى ببحثها ، لأن هذا العلم إنما يقوم على إثبات الحركة ووجودها<sup>(١)</sup> .

وفى ذلك يقول الكندى نقلاً عن أرسطو « والطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن ، فإذا ن كل طبيعى فذو هوى ، فإذا لم يمكن أن يستعمل فى وجود



الأشياء الطبيعية الفحص الرياضى إذ هو خاصة ما لاهيولى له . إلى أن قال :  
« فإذن قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك » .  
فإذا كانت الطبيعة هى علم ما يتحرك ، فالفلسفة الأولى هى علم ما لا  
يتحرك .

وهنا نجد الكندى يسمى الفلسفة الأولى « ما فوق الطبيعيات » وهو  
الاصطلاح الذى عدل عنه المتأخرون ، فقالوا : « ما بعد الطبيعة » وقال عنه  
ابن أبى أصيبعة « ما دون الطبيعة » كما ذكرنا من قبل .  
وهذا يدل على أن الاصطلاح لم يكن قد استقر بعد .

وقد عرض أرسطو فى المقالة الثانية من كتاب ما بعد الطبيعة للمشكلات  
[ Aporia ] التى تواجه الفيلسوف ، ذلك أن الفلسفة الأولى عند أرسطو هى  
المشكلات ، وسوف تظل كذلك ، وليس على الفيلسوف أن يفرض الحلول  
لهذه المشكلات فرضاً ، بل عليه أن يبسط الحلول لها مع غموض الطريق .  
لذلك كانت باقى كتبه فى الفلسفة الأولى محاولات لحل هذه المشكلات أو  
المسائل .

وأول مشكلة عرض لها أرسطو هى : هل علم ما بعد الطبيعة ممكن ؟  
هذا العلم الذى لا يبحث عن طبيعة هذه الحقيقة أو تلك ، بل عن الوجود  
الحقيقى بما هو كذلك ، ثم استخلاص طبيعة الكون من مبدأ عام .  
ولا يُقال الوجود على كل موجود بشكل واحد . الجوهر فقط هو الموجود .

والجواهر على مراتب . الأولى الجواهر المحسوسة الخاضعة للتغيير . والثانية الجواهر لا تتغير ولكنها داخلية في المحسوسات ولا توجد مستقلة عنها . والثالثة جواهر لها وجود مستقل ولا تتغير . والأولى موضوع العلم الطبيعي ، الثانية العلم الرياضي ، الثالثة : ما بعد الطبيعة .

والجوهر الأول هو الشخص ، مثل سقراط وأفلاطون ، والجوهر الثانى هو الكلى مثل إنسان ؛ وهذه الكليات تقال على الأشخاص ، فيقال سقراط إنسان .

أى هذه الجواهر هو الموجود الحقيقى ، الثابت ، الحامل للكيفيات المختلفة ؟ .

ومن أى شىء يتركب الجوهر ؟ .

العلل الأربع :

الجواب عند أرسطو هو خلاصة نظريته فى المادة والصورة ، والقوة والفعل ، وما يوازيها من علل مادية وصورية وفاعلية وغائية .

كل جسم طبيعى يتركب من مادة ومن صورة ، ولا مادة بغير صورة . والمادة موجودة بالقوة ، وتخرجها الصورة من القوة إلى العقل .

ويجب أن نميز بين ما يعنيه أرسطو بالمادة فى مقابل الصورة ، وبين مادة الجسم المحسوس المشاهد فعلاً . فالمادة عند هـى الهيولى اللامعينة التى تتعين

عندما تقبل الصورة ؛ وبهذا المعنى يقصد بالمادة النوع للأفراد. فأفراد الإنسان كثيرون فوقهم النوع الذى نسميه الإنسان . والإنسان يتركب من حيوان ناطق ، الأول جنس والثانى فصل . ويترتب على هذا النظر نتائج عدة فيما يختص بالمادة .

أولا : أن المادة الأولى واحدة بالنسبة لجميع الأجسام .

وثانياً: أن المادة غير معينة ، وليس لها وجود واقعى فى الخارج ، حتى إذا أضيفت الصورة إليها أصبحت محدودة مشخصة .

وثالثاً : أن وجود المادة الأولى ذهنى لا واقعى .

ورابعاً: أن أبسط أنواع المادة هى العناصر الأربعة ، وهذه يتحول بعضها إلى بعض ، وقبل هذه العناصر توجد المادة الأولى .

والسبب الذى دعا أرسطو إلى القول بالمادة والصورة علتين فى تفسير الأشياء هو انقسام الفلاسفة السابقين قسمين : أحدهما يثبت الموجودات الطبيعية كما هى بادية فى الحواس ؛ حتى لقد قالوا : إن طبيعة الوجود التغير . أما بارمنيدس ومدرسته فيذهب إلى أن الموجود ثابت ساكن فأنكر التغير أصلاً ، والتمس الحقيقة فى الموجود الثابت .

البعض يقول إن الموجود ثابت ساكن ، والبعض الآخر إنه متحرك متغير ، فأين الحقيقة بين هذين المذهبين ؟ .

اقتضى هذا أن ينظر أرسطو فى الحركة والتغير . والحركة على أنواع :



النقلة مثل حركة الجسم من مكان إلى آخر ، والاستحالة مثل تبدل اللون في الجسم وهذا في الكيف ، أو زيادة الجسم ونقصانه وهذا تغير في الكيف ، والكون والفساد مثل الشجرة تتولد من البذرة ثم تصبح شجرة ثم تفسد وتموت .

وأخطر هذه الأنواع هو التغير الذي يحدث بالكون والفساد ، لأننا نلاحظ أن الموجود قد اختفى أو أصبح شيئاً آخر ، على خلاف التغير في المكان لأن الموجود هنا هو هو . ولنا أن نتساءل : من أين جاء الموجود الذي لم يكن ، وأين يذهب الموجود الذي نراه .

يحل أرسطو هذه المشكلة بقوله إن الشيء كان موجوداً بالقوة . مثال ذلك البذرة شجرة بالقوة ، والإنسان الجاهل متعلم بالقوة . ووجوده بالقوة هو وجود مادته الأولى ، حتى إذا قبلت الصورة واتحدت بها أصبحت «مصورة» أو مشخصة ، وموجودة بالفعل .

هذا يفسر لنا اختلاف الأفراد بعضهم عن البعض الآخر ، فالمادة هي مبدأ التغير ، والصورة تعم جميع الأفراد . ولذلك جعل أرسطو القوة في مقابل المادة، والفعل في مقابل الصورة .

فالصورة، بالنسبة إلى المادة، هي التي تُخرج الشيء من القوة إلى الفعل . وفي الوقت نفسه لا يخرج الشيء من القوة إلى الفعل كيفما اتفق، بل طبقاً « لغاية » يهدف إليها الكائن بالطبيعة .

لذلك كانت العلل أربعا ، مادية وصورية وفاعلية وغائية .  
والعلة الغائية هي كمال الشيء ، أو على حد تعبير الكندي « التمام » .  
مثال ذلك أن غاية الشجرة أن تخرج من البذرة وتنمو وتزدهر وتثمر ، وتيسر  
الحياة إلى شجرة جديدة ، ثم تموت . فكما لها في حفظ النوع .  
الخلاصة أن العلة الفاعلة هي التي تخرج الشيء من القوة إلى الفعل ، حتى  
تتحد فيه الصورة بالمادة ، وذلك طبقا لغاية .

فالعلل متداخلة مندمجة .

وانتقال الشيء من القوة إلى الفعل ، حركة أو تغير .  
وكل حركة لا بد لها من محرك . والعلة الغائية هي هذا المحرك .  
وليست الحركة الشيء بالقوة ، ولا الشيء بالفعل ، بل هي حالة الشيء  
بين القوة والفعل . لأن الشيء بالقوة لم يتحرك ، والشيء بالفعل انتهت  
حركته ، فبالذرة نبات بالقوة ، ومادامت بذرة لم تتحرك ، فإذا انفلقت وأصبحت  
نباتا بالفعل ، فقد انتهت الحركة . فموضع الحركة في المرحلة بين ما هو بالقوة  
وما هو بالفعل .

ويترتب على هذه النظرية في العلل والحركة أن تبقى الأنواع ثابتة منذ  
الأزل إلى الأبد ، لأن المادة الأولى تنتقل إلى مادة بالفعل وهكذا ، فالإنسان  
ينجب طفلا ، وهو نفسه أصله طفل ، وحركة الكون والفساد مستمدة من  
مادة الإنسان . وكذلك الحال في جميع الأنواع فهي ثابتة ، لأنه لا يمكن

أن تكون إلا من مادة سابقة ، فالأنواع أبدية أزلية ، لا أول لها ولا آخر .

فإذا كان الأمر كذلك فليس العالم مخلوقا ، بل هو أزلى قديم .  
ومن الطبيعي أن يرفض أصحاب الأديان هذه النظرية لأنها تتعارض مع ما جاءت به الأديان من أن الله هو الذى خلق العالم . ولذلك رفضها المسيحيون والمسلمون على السواء . ولنا أن نتوقع أن الكندى سوف يرفضها كذلك ، ويعارض أرسطو فى هذه المسألة بوجه خاص .

ونهاية الفلسفة الأولى عند أرسطو هى الله . فهو المحرك الأول لهذا العالم . وحيث كان العالم متحركا ، فلا بد له من محرك ، وليس الله علة فاعلة فى حركة العالم ، بل علة غائية ، بمعنى أن العالم يتحرك شوقا إلى الله .  
فالله محرك لا يتحرك ؛ وهو صورة محضة ، وفعل خالص .

وهو صورة محضة ، فلا يتصل بالمادة ؛ وإنما تتحرك الأجسام الطبيعية لأنها تتعشق الصور ، وتريد أن تخرج بمادتها من القوة إلى الفعل ، أما الله فإنه صورة محضة ، يسعى العالم شوقا إليه .

وليس الله عند أرسطو خالق العالم ، لأن المادة قديمة ، وهذا ما جعل فلاسفة العصر الوسيط ، إسلاميين ومسيحيين ، يحاولون التوفيق بين الله وبين قدم العالم .



والله مفارق لأنه لا يتصل بالعالم ، وهذا هو المعنى الطبيعي للمفارقة ، فهو بعيد عن العالم ويختلف في جوهره عنه .

ومفارقة الله للعالم بالمعنى الفلسفي ، هو أنه عقل خالص ، يعقل ذاته فقط . ومن هنا جاء تشبيه العقل في الإنسان بأنه مفارق .

وأشرف العلوم هو العلم الإلهي ، لسببين ، الأول لأنه يتعلق بالله وهو إحدى علل الأشياء ، ومبدأ أول ، والثاني لأن الله وحده هو موضع هذا العلم<sup>(١)</sup> .

### تحليل كتاب الكندي :

يعد هذا الكتاب وحدةً من جهة الغرض والموضوع . فالغرض منه بيان الفلسفة الأولى ما هي ، وما مباحثها ، وما الفرق بينها وبين العلم الرياضي من جهة ، والعلم الطبيعي من جهة أخرى . وفي ذلك يقول « فينبغي أن نقصد لكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعاً ، ولا في العلم الإلهي حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية ، ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أوائل البرهان برهاناً » .

وإذا كان حد الفلسفة « علم الأشياء بحقائقها » فغرض الفيلسوف « في علمه إصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق » . وأشرف الفلسفة هي « علم الحق الأول الذي هو علة كل حق » . هذا ما نجده في استهلال الكتاب ، حتى

---

(١) ما بعد الطبيعة الطبيعية لأرسطو : ك ١ ، ١٩٨٣ - ٥ - ١٠

إذا انتهينا إلى آخره ، وجدنا أن الحق الأول هو « الواحد الحق » وهو « الأول ، المبدع ، المسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد ودبر » .

والكندى يلتقى هنا مع أرسطو إلى حد كبير ، فقد نقلنا لك نص أرسطو من كتاب ما بعد الطبيعة الذى يجعل أشرف العلوم العلم الإلهى . ولكنه يفترق عنه فى الموضوع بعض الخلاف .

فالكندى لا يطيل فى الكلام عن الفلسفة الأولى ، وفى عرض مذاهب فلاسفة اليونان ، وبخاصة أفلاطون ، والرد عليهم ، وإنما يلخص الفكرة الأساسية التى يرمى إليها أرسطو . ولهذا السبب نقول إن كتاب الكنى ليس ترجمة حرفية بل هو تلخيص من جهة ، وشرح لبعض الأجزاء من جهة أخرى .

وإذا كان موضوع الفلسفة الأولى عند أرسطو « العلم بالموجود بما هو موجود » وذلك بمعرفة العلل التى كانت سبباً فى وجوده ، حتى إذا بلغنا الله رأينا أنه علة أولى فى حركة العالم . فإن أرسطو يُشرك مع الله العالم ، ثم يسعى إلى معرفة الموجود الطبيعى الحقيقى ، ويفسر وجوده بالعلل الأربع .

أما الكنى ، فيلتمس كذلك الموجود الحقيقى ، ولكنه يرى أنه واحد فقط ، هو الله تعالى ، فلا يُشرك معه شيئاً آخر . وهذا هو جوهر الخلاف فى الموضوع بين أرسطو والكندى .

فإذا لم يكن الوجود الطبيعي علة ذاته ، كما يذهب أرسطو ، فهو إذن مخلوق ، أبدعه الله الحق الأول .

لهذا السبب اجتهد الكندي أن يثبت أن الجسم الطبيعي ليس واحداً ، ومتناهيًا ، وليس علة ذاته . فإذا ثبت ذلك ، كان الله هو « المبدع الأول » . وهنا نرى أن الكندي يعدل عن مذهب أرسطو ، إلى مذهب أفلاطون في أن الله هو الصانع الأول . فهو يجمع بين الأستاذ وتلميذه ، فيقول بأن الله هو « المحرك الأول » وهو « المبدع الأول » . وكل ذلك في سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين ، إذ كلاهما ينشد الوحدة وعلم الربوبية . غير أن الدين يلتمس العلم بالله عن طريق الرسل الذين جاءوا « بالإقرار برؤية الله وحده » .

أما طريق الفلسفة ، فهو العلم بالعلة ، وفي ذلك يقول الكندي في صدر الكتاب « لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً إذا نحن أحطنا بعلم علة . لأن كل علة إما أن تكون عنصراً ، وإما صورة ، وإما فاعلة ، وإما متممة » . وقد نلخص القول في هذه العلة في غير موضع من كتابه ، لأنها أساس الفلسفة الأولى .

وبعد أن حد الفلسفة ، وتسكلم عن العلة ، ووفق بين الفلسفة والدين ، انتقل إلى تقسيم الوجود الإنساني قسمين : الوجود الحسى والوجود العقلى .



فالوجود الحسى « أقرب منا وأبعد عند الطبيعة » « والآخر أقرب من الطبيعة وأبعد عندنا ، وهو وجود العقل » .

والوجود العقلى هو الوجود الحقيقى ، أما الحسى « فهو غير ثابت : لزوال ما يباشر ، وسيلاؤه ، وتبدله » . أما الوجود العقلى فإنه يتصل بالأشياء الكائية ، وهو يعنى بالكلى الأجناس والأنواع . بهذا العلم العقلى التابع للوجود العقلى « واجب اضطراراً ، وليست له صورة فى النفس ، إنما هو وجود عقلى اضطرارى . فمن يبحث الأشياء التى فوق الطبيعة ، أعنى التى لا هيولى لها ، ولا تقارب الهيولى ، فلن يجد لها مثلاً فى النفس ، بل يجدها بالأبحاث العقلية » .

ويعود السكندى إلى نفس المعنى عند آخر الكتاب ، فيذكر أن العقل هو أنواع الأشياء ، « إذ النوع معقول وما فوقه ، والأشخاص محسوسة ... والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها . وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة ... والذى أخرج النفس التى هى عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل ، أعنى متحدة بها ، أنواع الأشياء وأجناسها ... فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة » .

ومن الواضح أن السكندى يتابع فى نظرية العقل الإسكندر الإفروديسى ، الذى يعد أول شارح لمقالة العقل التى بسطها أرسطو فى كتاب النفس ؛ ويرى الإسكندر أن العقل المفارق خارج النفس ، وأنه واحد فى أصله أى الله ،

وأنه كثير مع تكثر الأفراد إذ يشاركون فيه ، وذلك بطريق الاتحاد أو الاتصال<sup>(١)</sup> .

وأكبر الظن أن الكندي لم يتأثر خطي الإسكندر فيما يختص برأيه في العقل فقط ، بل في تفسير ما بعد الطبيعة أيضا ، ولا سيما وأن العرب قد نقلوا هذا الكتاب بتفسير الإسكندر .

ينتقل الكندي مباشرة بعد الكلام في الوجود الحسي والعقلي ، إلى مهاجمة أرسطو في أخطر رأى له لا يتفق مع الدين ، نعى به قدم العالم ، أو أزلية الأشياء ، فيبرهن على أن « الأزلى لا قوام [ له ] من غيره ، فالأزلى لا علة له » . إذ ليس له جنس ولا فصل ، ولا يمكن أن يفسد فهو تام اضطراراً . « وإذا الجرم ذو جنس وأنواع ، والأزلى لا جنس له ، فالجرم ليس هو الأزلى » .

والجرم نهائي ، وكذلك جرم الكل . والبراهين التي يذكرها لنفي اللانهاية براهين رياضية . منها أن نأخذ من اللامتناهي جزءاً فيصبح الباقي إما متناهي العظم ، وإما لا متناهي العظم . ثم نضيف هذا الجزء المتناهي ؛ فإن كان الباقي متناهيًا كان الحاصل متناهيًا ، وإن كان الباقي لا متناهيًا ، وزدنا عليه ما أخذناه ، كان المجموع أعظم . وهذا خلف .

---

Renan : Averroes et l'averroism, Paris, 9<sup>ème</sup> édition, (١)  
P. 128 et après.

وكل جسم فهو في مكان ، ويتحرك في زمان .  
وكما أثبت الكندي أن الجرم نهائى ، أثبت كذلك أن المكان ، والزمان ،  
والحركة ، كلها نهائية ، وذلك بأدلة رياضية تشبه ذلك الدليل الذى ذكرناه .  
« فلا يمكن أن يكون الزمان لا نهاية له بالفعل » . « والزمان مقبل من نهاية  
اضطراباً » .

وبعد أن نفى اللانهاية عن الجرم والمكان والزمان انتقل إلى الكلام  
في « الفن الثالث » عن الشيء هل هو علة ككون ذاته ؟ فأثبت أن الشيء  
لا يمكن أن يكون علة ككون ذاته .

وكذلك الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام .  
وهذه كلها « الوحدة » فيها ليست بحقيقية ، فهي « إذن بنوع عرضى ،  
والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر في المعروض فيه ، والأثر من المضاف ،  
فالأثر من مؤثر ، فالوحدة أثر من مؤثر اضطراباً » . إلى أن يقول ، وهي  
النتيجة التى يريد أن يصل إليها : « فإذا هاهنا واحد حق اضطراباً لا معلول  
الوحدة » .

وكذلك الأمر في الكثرة ، وفي الواحد .  
وليس أوقع من أن نذكر نص كلامه « فإذا قد تبين ما قدمنا ، فليس إذن  
الواحد بالحقيقة قابلاً للإضافة إلى مجانسه ، فإذا لا جنس للواحد الحق بته .



وقد قدمنا أن ما له جنس فليس بأزلى ، وأن الأزلى لا جنس له ، فإذاً الواحد الحق أزلى ، ولا يتكثر بته بتوع من الأنواع أبداً » .

وليس العقل كذلك واحداً ، بل كثير ، لأن العقل ، فيما نقلنا من قبل هو كليات الأشياء . وما دام الأمر كذلك « والكليات متكثرة ، كما قدمنا ، فالعقل متكثر . وقد نطن أنه أول متكثر » .

وهذا الظن الذى خطر ببال الكندى ، فيما يختص بتكثر العقول عن الله ، هو الذى اعتمد عليه ابن سينا فى نظريته .

فالكندى حين ينفى اللانهاية والوحدة والوحدانية عن كل شىء ، إنما يفعل ذلك لينتهى إلى الواحد الحق ، أو على حد قوله فى ختام الرسالة « فإذاً قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات ، ليظهر الواحد الحق ، المفيد ، المبدع ، القوى ، الممسك » .

---



كتاب الكندي إلى المعتمد بالله  
في الفلسفة الأولى





[ ص ٩٤ ] ( وهو رقم الصورة الشمسية المحفوظة بدار الكتب المصرية )

بسم الله الرحمن الرحيم . وما توفيقى إلا بالله .  
كتاب الكندى إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى

أطال الله بقاءك يا بن ذرى السادات<sup>(١)</sup> ، وعُرى السعادات ، الذين من  
استمسك بهديهم سعد في دار الدنيا ، ودار الأبد ، وزينتك بجميع ملابس  
الفضيلة وطهرتك من جميع طبع الرذيلة .

إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلةً ، وأشرفها مرتبةً صناعةُ الفلسفة  
التي حدُّها : علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ؛ لأن غرض الفيلسوف  
في علمه إصابةُ الحق ، وفي عمله العملُ بالحق ، لا الفعل سرمدًا ، لأننا نتمسك  
وينصرم الفعل إذا اتهمنا إلى الحق . ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير  
علة ، وعلةُ وجود كل شيء وثباته الحق : لأن كل ما له أنية<sup>(٢)</sup> له حقيقة ،

---

(١) ذرى السادات ، والذرى جمع ذروة وهي أعلى الشيء ، وفي الأصل [ ذوى ] ولعله  
تحريف . والعرى جمع عروة ، أى ما يجمع السعادة .  
(٢) أنية الشيء حقيقته وهي مصدر صناعى من لفظ أن الذى تفيد علة الشيء .

فالحق اضطراراً موجود إذن لأنيات موجودة . وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى : أعنى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق . ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف : لأن علم<sup>(١)</sup> العلة. أشرف من علم العلول ، لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً إذا نحن أحطنا بعلم علته . لأن كل علة إما أن تكون عنصراً ، وإما صورة ، وإما فاعلة : أعنى ما منه مبدأ الحركة ، وإما متممة : أعنى ما من أجله كان الشيء<sup>(٢)</sup> .

والمطالب العلمية أربعة كما حددنا فى غير موضع من أقاويلنا الفلسفية : إما هل ، وإما ما ، وإما أى ، وإما لم . فأما هل فإنها باحثة عن الأنية فقط ؛ وإن كل أنية لها جنس ، فإن ما تبحث عن جنسها ، وأى تبحث عن فصلها ؛ وما أى جميعاً تبحثان عن نوعها ، ولم عن علتها التمامية إذ هى باحثة عن العلة المطلقة<sup>(٣)</sup> . وبين أننا متى أحطنا بعلم عنصرها فقد أحطنا بعلم ؛

---

(١) ٩٩٣ ب - ٢٠ [ هذا الرقم يشير إلى الترتيب المتداول بين العلماء لكتب أرسطو ، وذلك عن الترتيب المعترف به ، الذى قامت به جامعة برلين بين سنتي ١٨٣١ - ١٨٧٠ . والإشارة هنا إلى أن النص مترجم عن أرسطو ، وذلك تتبع الأصل الذى أخذ منه السكندى هذه الرسالة ]

(٢) يريد بالعنصر المادة ، وبالمتممة الغائية .

(٣) ٩٨٣ ب

جنسها ، ومتى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم نوعها ، وفي علم النوع علم  
الفصل ، فإذا أحطنا بعلم عنصرها ، وصورتها ، وعلتها التمامية ، فقد أحطنا  
بعلم حدّها . وكل محدود فحقيقته في حده . فبحق ما سمى علم العلة الأولى  
الفلسفة الأولى ، إذ جميع باقى الفلسفة منطوق في علمها . وإذن هي أول بالشرف ،  
وأول بالجنس ، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأتقن علميه ، وأول بالزمان<sup>(١)</sup>  
إذ هي علة الزمان .

ومن أوجب الحق ألا ندّم [ أحد<sup>(٢)</sup> ] من كان أحد أسباب منافعنا  
الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكثر أسباب منافعنا العظام الحقيقية  
الجديّة . فإنهم وإن قصّروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما  
أفادونا من ثمار فكرهم ، التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤديةً إلى علم كثير  
مما قصرنا من نيل حقيقته . وسيا إذ هو بين عندنا ، وعند المبرزين من  
المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا ، أنه لم ينل الحق ، بما يستأهل الحق ،  
أحدٌ من الناس بجهد طلبه ، ولا أحاط به<sup>(٣)</sup> جميعهم ، بل كل واحد منهم  
إما لم ينل منه شيئاً ، وإما نال منه شيئاً يسيراً بالإضافة إلى ما يستأهل الحق .

---

(١) في الأصل الزمان

(٢) في الأصل وهي زائدة من الناسخ

(٣) في الأصل أحاطه



فإذا جُمع يسير<sup>(١)</sup> ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل . فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين يسير الحق فضلاً عن أتى بكثير من الحق : إذ أشركونا في ثمار فكرهم ، وسهلوا لنا المطالب الخفية الحقية ، بما<sup>(٢)</sup> أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق . فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مددنا كلها هذه الأوائل الحقية ، التي بها خرجنا<sup>(٣)</sup> إلى الأواخر من مطلوباتنا الحقية . فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصرأ بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب [ ص ٩٥ ] ، وإيثار التعب في ذلك . وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد وإن اتسعت مدته واشتد بحشه ، ولطف نظره ، وآثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك من شدة البحث وإلطاف النظر وإيثار الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة . فأما أرسطو طاليس مبرز اليونانيين في الفلسفة فقال : ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم ، فضلاً عن أنهم سبب لهم<sup>(٤)</sup> . وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق . فما أحسن ما قال في ذلك .

---

(١) في الأصل فيتبين

(٢) في الأصل لا

(٣) في الأصل فخرجنا

(٤) ٩٩٣ ب - ١٠ - ١٥

وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق ، واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا ، والأمم المباينة ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق . وليس يُبْخَسُ الحق ، ولا يَصْغُرُ بقائله ولا بالآتى به . ولا أحد بخص الحق ؛ بل كلٌّ يشرفه الحق .

يحسن بنا ، إذ كنا حراصاً على تتميم نوعنا - إذ الحق في ذلك - أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً على أقصد سبيله وأسهلها سلوكاً على أبناء<sup>(١)</sup> هذه السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا ، مع العلة العارضة لنا في ذلك من الانحصار عن الاتساع في القول المحلل لعقد العويص<sup>(٢)</sup> الملتبسة ، توقياً سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق ، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق : لضيق فِطْنِهِمْ عن أساليب الحق ، وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة<sup>(٣)</sup> في الرأي والاجتهاد في الأنفاع العامة الكل ، الشاملة لهم ، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم

(١) كذا بالأصل

(٢) أي لعقد العلم العويص .

(٣) في الأصل بما يستحوذ والحالة

عن نور الحق ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية - التى قصروا عن نيلها وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة - لموضع الأعداء الحربية<sup>(١)</sup> الواترة ، ذبا عن كراسيهم المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عديماء الدين . لأن من تجر بشيء باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ، فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنينة علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً . لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوجدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعده عن كل ضار والاحتباس منه . واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار برؤية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ؛ وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وإيثارها . فواجبٌ إذن التمسك بهذه القنينة النفيسة عند ذوى الحق ؛ وأن نسعى فى طلبها بغاية جهدنا لما قدمنا : وما نحن قائلون الآن . وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها ، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أولاً يجب ، فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم ، وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك ، وأن يعطوا على ذلك برهاناً ؛ وإعطاء العلة والبرهان من قنينة علم

---

(١) فى الأصل الحربية

الأشياء بحقائقها . فواجبٌ إذن طلبُ هذه القنية بالسنتهم ، والتمسكُ بها اضطرارٌ عليهم .

فنحن نسأل المطلع على سرائرنا ، والعالمَ اجتهدنا ، في تثبيت الحجة على ربوبيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذب المعاندين له ، الكافرين به عن ذلك بالحجج القائمة لكفرهم ، والهاتكة لسجوف فضائهم ، المخبرة عن عورات يحكمهم المردية ، أن يحوطنا ومن سلك سبيلنا بحصن عزه الذي لا يرام ، وأن يلبسنا سراويل جنته الواقية ، ويهب لنا نصرّة غروب<sup>(١)</sup> أسلحته النافذة والتأييد بعز قوته العالية [ ص ٩٦ ] حتى يُبلِّغنا بذلك نهاية نيتنا من نصرّة الحق ، وتأيد الصدق ، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيته وقبيل فعله ، ووهب له الفلج<sup>(٢)</sup> والظفر على أضداده الكافرين نعمته ، والعاندين عن سبيل الحق المرتضاة عنده .

ولنكمل الآن هذا الفن بتأييد ولى الخيرات ، وقابل الحسنات .

---

(١) غرب السلاح حده والجمع غروب

(٢) الفلج الظفر



## الفن الثانى

### وهو الجزء الأول فى الفلسفة الأولى

فإذا قدمنا ما يجب تقديمه فى صدر كتابنا هذا ، فلننتل ذلك بما يتلوه  
تلواً طبيعياً فنقول :

إنَّ الوجودَ الإنسانى وجودان أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة ،  
وهو وجود الحواس التى هى لنا منذ بدء نشوئنا ، والجنس العام لنا ، وكثير  
من غيرنا ، أعنى : الحى العام لجميع الحيوان . فإن وجودنا بالحواس - عند  
مباشرة الحسِّ محسوسه - بلا زمان ولا معونة ، وهو غير ثابت لزوال  
ما يباشر ، وسيلانه ، وتبدله فى كل حالٍ بأحد أنواع الحركات ، وتفاضل  
الكمية فيه بالأكثر والأقل ، والتساوى وغير التساوى ، وتغاير الكيفية فيه  
بالتشبيه وغير التشبيه ، والأشد والأضعف . فهو الدهر<sup>(١)</sup> فى زوال دائم ،  
وتبدلٍ غير منفصل . وهو الذى يثبت صورَه فى المصوِّر فيؤديها للحفظ ، فهو  
متمثل ومتصور فى نفس الحى . فهو وإن كان لا مات<sup>(٢)</sup> له فى الطبيعة فبعد

---

(١) الدهر أى أبداً

(٢) لا مات أى لا صلة له

عندها وخفى لذلك فهو قريب من الحاس جداً لوجدانه بالحس مع مباشرة الحس  
ليلاه. والمحسوس كله ذو هيولى أبدأً، فالمحسوس أبدأً جِرمٌ، وبالجرم [...] (١).

والآخر أقرب من الطبيعة وأبعد عنا ، وهو : وجود العقل

وبحق ما كان الوجود وجودان : وجود حسي ، ووجود عقلي ؛ إذ الأشياء  
كلية وجزئية : أعني بالكلية الأجناس للأنواع ، والأنواع للأشخاص ؛  
وأعني بالجزئية الأشخاص للأنواع. والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت  
الحواس ؛ وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس ، ولا موجودة  
وجوداً حسيّاً ، بل تحت قوة من قوى النفس التامة أعني الإنسانية هي المسماة  
العقل الإنساني . وإذا الحواس واحدة الأشخاص ، فكل مُتمثل في النفس  
من المحسوسات فهو للقوة المستعملة الحواس .

فأما كل معنى نوعي ، وما فوق النوع ، فليس يُتمثل للنفس - لأن  
المثل كلها محسوسة - بل مصدق في النفس ، محقق متيقن بصدق الأوائل  
العقلية المعقولة اضطراراً. وبالهيولى (٢) هم غير صادقين في شيء بعينه ليس يعرى.  
فإن هذا وجود للنفس لا حسي ، اضطراري ، لا يحتاج إلى متوسط ، وليس  
يتمثل لهذا مثال (٣) في النفس ، لأنه لا مثال ، لأنه لا لون ، ولا صوت ، ولا

(١) بياض بالأصل

(٢) كذا بالأصل (٣) لا يقصد بالمثل هنا مثال أفلاطون ، والمقصود المدرك الحسي

طعم ، ولا رائحة ، ولا ملموس ، بل إدراك لا مثالى . وكل ما كان هيولانيا فإنه مثالى يمثله الحس الكلى فى النفس . وكل ما هو لا هيولانى ، وقد يوجد مع الهيولانى كالشكل الموجود باللون إذ هو نهاية اللون ، فيعرض بالحس البصرى أن يُوجدَ الشكل إذ هو نهاية المدرك بالحس البصرى . وقد نطن أنه يتمثل فى النفس باجتلاب<sup>(١)</sup> الحس الكلى له - ويمثله فى نفس الإنسان لاحقة تلحق المثال اللونى كاللاحقة التى تلحق اللون ، أنه نهاية الملون بوجود النهاية التى هى الشكل - وجودٌ عقلى عرض بالحس لا محسوس بالحقيقة .

فلذلك كل اللاتى لا هيولى لها وتوجد مع الهيولى ، قد يطن أنها تمثل فى النفس ، وأن ما يعقل مع المحسوس لا يتمثل .

فأما اللاتى لا هيولى لها ، ولا تقارن الهيولى ، فليس تمثل فى النفس بته ، ولا يطن أنها تمثل ، وإنما نُقرُّ بها لما يوجب ذلك اضطراراً كقولنا : إن جسم الكل ليس خارج منه خلاء ولا ملاء ، أعنى لا فراغ ولا جسم . وهذا القول لا يتمثل فى النفس : لأن لا خلاء ولا ملاء شيء لم يدركه الحس ، ولا لحق الحس ، فيكون له فى النفس مثال ، أو يطن له مثال ، وإنما هو شيء يجده العقل اضطراراً بهذه المقدمات التى تقدم . وذلك أن نقول فى البحث عن ذلك أن معنى الخلاء [ص ٩٧] مكان لا متمكن فيه ، والمكان والمتمكن

(١) فى الأصل باختلاف

من المضاف الذى لا يسبق بعضه بعضاً ، فإن كان مكاناً ، كان متمكناً اضطراراً وإن كان متمكناً كان مكاناً اضطراراً . فليس إذن يمكن أن يكون مكان بلا متمكن . ونعنى بخلاء مكاناً بلا متمكن . فليس يمكن إذن أن يكون للخلاء المطلق وجود . ثم نقول : والملاء إذا كان هو جسم ، فإما أن يكون جسم الكل لا نهاية له فى الكمية ، وإما أن يكون متناهى الكمية ؛ وليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له بالفعل كما سنبين بعد قليل ، فليس يمكن أن يكون جسم الكل لا نهاية له فى الكمية . فليس بعد جسم الكل ملاء ، لأنه إن كان بعده ملاء ، كان ذلك الملاء جسماً ، فإن كان ذلك الملاء بعده ملاء ، وبعد كل ملاء ملاء ، كان ملاء بلا نهاية ، فوجب جسم بلا نهاية فى الكمية ، فوجب لا نهاية بالفعل ، ولا نهاية بالفعل ممتنع أن يكون . فإذاً جسم الكل لا ملاء بعده ، لأنه لا جسم بعده ، ولا خلاء بعده كما بينا . فهذا واجب اضطراراً ، وليست له صورة فى النفس ، إنما هو وجود عقلى اضطرارى . فمن يبحث الأشياء التى فوق الطبيعة<sup>(١)</sup> ، أعنى التى لا هيولى لها ، ولا تقارن الهيولى ، فلن يجد لها مثلاً فى النفس ، بل يجدها بالأبحاث العقلية .

فاحفظ — حفظ الله عليك جميع الفضائل ، وصانك عن جميع الرذائل —  
هذه المقدمة ، لتكون لك دليلاً قاصداً سواء الحقائق ، وشهاباً حاسراً عن عين

---

(١) يقصد بفوق الطبيعة ، ما بعد الطبيعة ، وهى التى لا هيولى لها ، أما التى تقارن الهيولى فالأشكال الرياضية ، وذوات الهيولى هى الأجسام الطبيعية .



عقلك ظلمة الجهل وكدر الحيرات . فإن بهاتين المسألتين<sup>(١)</sup> كان الحق من جهةٍ سهلاً ، ومن جهةٍ عسيراً : لأن مَنْ طلب تمثيل المعقول ليجده بذلك مع وضوحه في العقل ، عَشِيَ عنه كعشى عين الوطواط عن نَيْل الأشخاص البينة الواضحة لنا في شعاع الشمس<sup>(٢)</sup> .

ولهذه العلة تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة إذ استعملوا في البحث عنها تمثيلها في النفس ، على قدر عاداتهم للحس . مثل الصبي فإن التعليم إنما يكون سهلاً في المعتادات ؛ ومن الدليل على ذلك سرعة المتعلمين من الخطب ، أو الرسائل ، أو الشعر ، أو القصص ، إلى ما كان حديثاً ، لعاداتهم للحديث والخرافات من بدء النشوء . وفي الأشياء الطبيعية إذا استعملوا الفحص التعليمي ، لأن ذلك إنما ينبغي أن يكون فيما لا هيولى له ، لأن الهيولى موضوعة الانفعال فهي متحركة ، والطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن ، فإذا نكل طبيعي فذو هيولى . فإذا لم يمكن أن يُستعمل في وجود الأشياء الطبيعية الفحص الرياضي ، إذ هي<sup>(٣)</sup> خاصةٌ مالا هيولى له . فإذا هي كذلك ، فالفحص بها على ما ليس بطبيعي . فمن استعملها في البحث عن الطبيعيات حاد وعَدِمَ الحق . فلذلك يجب على كل باحث علم من العلوم أن يبحث أولاً ما علة الواقع

---

(١) يقصد الوجود الحسي والوجود العقلي

(٢) ٩٩٣ م - ١٠

(٣) يقصد الرياضة

تحت ذلك العلم . فإننا إن بحثنا ماعلة الطباع<sup>(١)</sup> الذى هو علة الأشياء الطبيعية وجدنا - كما قلنا فى أوائل الطبيعة - هو علة كل حركة . إذن فالطبيعى هو كل متحرك ، فإن علم الطبيعيات هو علم كل متحرك . فإن ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك لأنه ليس يمكن أن يكون الشيء علة كون ذاته ، كما سنبين بعد قليل . فإن ليس علة الحركة حركة ، ولا علة المتحرك متحرك . فإن ما فوق الطبيعيات ليس بمتحرك . فإن قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم مالا يتحرك<sup>(٢)</sup> .

وقد ينبغى ألا نطلب فى إدراك كل مطلوب الوجود البرهانى ، فإنه ليس كل مطلوب عقلى موجوداً بالبرهان ، لأنه ليس لكل شيء برهان ، إذ البرهان بعض الأشياء ، وليس للبرهان برهان ، لأن هذا يكون بلا نهاية . إن كان لكل برهان برهان ، فلا يكون لشيء وجود ألبته ، لأن مالا يُنتهى إلى علم أوائله فليس بمعلوم ، فلا يكون علماً ألبته . لأننا إن رُمنا علم ما الإنسان الذى هو الحى الناطق الميت ، ولم نعلم ما الحى وما الناطق وما الميت ، فلم نعلم ما الإنسان إذاً . وكذلك ينبغى ألا نطلب الإقناعات [ ص ٩٨ ] فى العلوم الرياضية بل البرهان ، فإننا إن استعملنا الإقناع فى العلم الرياضى كانت إحاطتنا به ظنية لا علمية . وكذلك لكل نظر تمييزى وجودٌ خاص غير وجود الآخر . ولذلك

---

(١) الطباع جمع طبع بمعنى الطبيعة .

(٢) ١٩٩٥ - ١٠ إلى ١٩٩٦ - ٢٥

مثل أيضاً كثير من الناظرين في الأشياء التمييزية ، لأن منهم من جرى على عادة طلب الإقناع ، وبعضهم جرى على عادة الأمثال ، وبعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار ؛ وبعضهم جرى على عادة الحس ؛ وبعضهم جرى على عادة البرهان لما قصرُوا عن تمييز المطلوبات ؛ وبعضهم أراد استعمال ذلك في وجود مطلوبه ، إما للتقصير عن علم أساليب المطلوبات ، وإما لعشق التكثير من سبل الحق .

فينبغي أن نقصد لكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضى إقناعاً ، ولا في العلم الإلهي حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية ، ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أوائل البرهان برهاناً ، فإننا إن تحفظنا هذه الشرائط سَمَّيات علينا المطالب المقصودة ؛ وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وعَسُر علينا وجدان مقصوداتنا .

فإذا تقدمت هذه الوصايا فينبغي أن نقدم القوانين التي نحتاج إلى استعمالها في هذه الصناعة ، فنقول :

إن<sup>(١)</sup> الأزلى هو الذي لم يجب ، ليس هو مطلقاً ، فالأزلى لا قبل كوني لهويته ، فالأزلى هو لا قوامه من غيره ، فالأزلى لا علة له ، فالأزلى لا موضوع له ولا محمول ، ولا فاعل ولا سبب ، أعني ما من أجله كان ، لأن العلل المقدمة ليست غير هذه . فالأزلى لا جنس له ، لأنه إن كان له جنس فهو

نوع ، والنوع مركب من جنسه القائم له ولغيره ، ومن فصلٍ ليس في غيره ، فله موضوع هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره ، ومحمولٌ هو الصورة الخاصة له دون غيره ، فله موضوع ومحمول . وقد كان تبين أنه لا موضوع ولا محمول له ، وهذا محال لا يمكن . فالأزلى لا جنس له ، فالأزلى لا يفسد ، لأن الفساد إنما هو تبديل المحمول لا الحامل الأول ، فأما الحامل الأول الذي هو الجنس<sup>(١)</sup> فليس يتبدل ، لأن الفاسد ليس فسادَه بتأييس آيسته . وكل مُتبدِّل فإنما تبدله بضده الأقرب أعنى الذى معه فى جنس واحد ، كالحرارة المتبدلة بالبرودة ، لأننا لا نجد من المقابلة كالحرارة باليبس أو بالحلاوة أو بالطول [ أو ] ما كان كذلك . والأضداد المتقاربة هى جنس واحد ، فالفساد جنس . فإن فسد الأزلى فله جنس ، وهو لا جنس له ، هذا خلف لا يمكن . فالأزلى لا يمكن أن يفسد . والاستحالة تبدل ، فالأزلى لا يستحيل لأنه لا يتبدل ، ولا ينتقل من النقص إلى التمام ، فالانتقال استحالة ما ، فالأزلى لا ينتقل<sup>(٢)</sup> إلى تمام ، لأنه لا يستحيل . والتمام هو الذى يكون<sup>(٣)</sup> له حال ثابتة يكون بها فاضلا ، والناقص هو الذى لا حال له ثابتة يكون بها فاضلا . فالأزلى لا يمكن أن يكون ناقصا ، لأنه لا يمكن أن ينتقل إلى حال فيكون بها فاضلا ، لأنه لا يمكن أن يستحيل إلى أفضل منه

---

(١) فى الأصل الأحسن

(٢) فى الأصل ينتقص

(٣) فى الأصل ليست



ولا إلى أنقص بقية . فالأزلى تام اضطراراً وإذ الجرم ذو جنس وأنواع ،  
والأزلى لا جنس له ، فالجرم <sup>(١)</sup> [الأزلى .

فلنقل الآن أنه لا يمكن أن يكون جرم أزلى ، ولا غيره مما له كمية  
أو كيفية ، لانهاية له بالفعل ، وأن لانهاية له إنما هو في القوة ، فأقول : إن  
من المقدمات الأولى الحقيقة المعقولة بلا توسط ، أن كل الأجرام التي ليس منها  
شيء أعظم من شيء متساوية ، والمتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل  
والقوة ، وذو النهاية ليس لانهاية . وكل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد  
منها جرم كان أعظم منها ، وكان أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم .  
وكل جرمين متناهيي العظم إذا جُمعا ، كان الجرم الكائن عنهما متناهي  
العظم . وهذا واجب أيضا في كل عظم ، وفي كل ذي عظم .

وأما الأصغر من كل شيئين متجانسين بعد الأكبر منهما ، أو بعد بعضه ،  
فإن كان جرم لا نهاية له ، فإنه إذا فصل منه جرم متناهي العظم فإن الباقي  
منه إما أن يكون متناهي العظم ، وإما لا متناهي العظم ؛ فإن كان الباقي منه  
متناهي العظم ، فإنه إذا زيد [ص ٩٩] عليه المفصول منه المتناهي العظم ، كان  
الجرم الكائن عنهما جميعا متناهي العظم ، والذي كان عنهما هو الذي كان قبل  
أن يُفصل منه شيء لا متناهي العظم ، فهو إذن متناه لا متناه ، وهذا خلف  
لا يمكن . فإن كان الباقي لا متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه صار

---

(١) يابض بالأصل

أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساويا له ، فإن كان أعظم مما كان فقد صار  
مالا نهاية له أعظم مما لا نهاية ، وأصغر الشئين بعد أعظمهما أو بعد بعضه ،  
فأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد أعظمهما أو بعد بعضه . وإن كان بعده  
فهو بعد بعضه لا محالة ، فأصغرهما مساو بعض أعظمهما ، والمتساويان هما اللذان  
متشابهاتهما أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة ، فهما إذن ذونهايات ، لأن الأجرام  
المتساوية التي ليست متشابهة هي التي بعدها جرم واحد عددا واحدا . وتختلف  
نهاياتها بالكثرة أو الكيف أو معا ، فهما متناهيان . فالذى لا نهاية له الأصغر  
متناه ، وهذا خلف لا يمكن . فليس أحدهما أعظم من الآخر ، وإن كان ليس  
بأعظم مما قبل أن يزداد عليه ، فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئا ، وصار جميع  
ذلك مساويا له وحده . وهو وحده جزء له وجزؤه اللذين اجتمعا ، فالجزء مثل  
الكل ، وهذا خلف لا يمكن . فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم  
لا نهاية له .

وبهذا التدبير تبين أنه لا يمكن شيء من الكميات أن تكون لا نهاية  
لها بالفعل . والزمان كمية ، فليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل .  
والزمان ذو أول متناه ، والأشياء أيضا المحمولة في المتناهي متناهية اضطرابا ،  
فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان الذي هو مفصول  
بالحركة . وجملة كل ما هو محمول في الجرم بالفعل فمتناه أيضا . إن الجرم مناه ،

فجزم الكل متناه ، وكل محمول فيه بعد أيضاً ، وأن جزم الكل ممكن أن يزداد فيه بالوهم زيادة دائمة ، بأن يتوهم أعظم منه ثم أعظم من ذلك دائماً : فإنه لا نهاية في التزايد من جهة الإمكان ، فهو بالقوة بلا نهاية ، إذ القوة ليست شيئاً غير الإمكان أن يكون الشيء المقول هو بالقوة . فكل ما في الذي لا نهاية له بالقوة هو أيضاً بالقوة لا نهاية له ، من ذلك الحركة والزمان . فإذا الذي لا نهاية له إنما هو في القوة . فأما بالفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له لما قدمنا . وإذا ذلك واجب فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له . والزمان زمان جزم الكل ، أعنى مدته ؛ فإن كان الزمان متناهياً فإن أنية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بموجود ؛ ولا جزم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أعنى أنها مدة بعدها الحركة . فإن كانت حركة كان زمان ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان . والحركة إنما هي حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة ، وإلا لم تكن حركة . والحركة هي تبدل ما قد بدّل مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط ، هي الحركة المكانية . وتبدل المكان الذي ينتهى إليه الجرم بنهاياته - إما بالقرب من مركزه وإما بالبعد عنه - هو الربو والاضمحلال ، وتبدل كفياته المحمولة فقط هو الاستحالة ، وتبدل جوهره هو الكون والفساد . وكل تبدل فهو عادة عدد مدة الجرم ، فكل تبدل فهو لدى الزمان . فإن كانت حركة

كان جرم اضطراراً ، وإن كان جرم واجب أن تكون حركة اضطراراً ، أولاً تكون حركة . فإن كان جرم لم تكن حركة . فإما ألا تكون حركة بته ، وإما ألا تكون ويمكن أن تكون ؛ فإن لم تكن بته ، فالحركة ليست بموجودة ، إذ الجرم موجود وهي [ليست<sup>(١)</sup>] موجودة ، وهذا خلف لا يمكن فليس يمكن أن يكون إن كان جرم موجوداً لا حركة بته . وإن كان - إذا كان جرم موجوداً - ممكناً أن يكون حركة موجودة ، فإن الحركة بالاضطرار موجودة في بعض الأجرام . لأن الممكن له الشيء هو الموجود ذلك الشيء في بعض ذوات جوهره ، كالكتابة موجودة بالإمكان لمحمد وليست فيه بالفعل . إذ هي موجودة في بعض جوهر الإنسان أعني في آخر من الناس . فالحركة باضطرارٍ موجودة في بعض الأجرام ، فهي موجودة في الجرم المطلق ، فهي موجودة اضطراراً في الجرم المطلق . فإذا كان الجرم موجود ، فالحركة موجودة . وقد قيل إن الحركة لا تكون إذا كان الجرم موجوداً ، فهي إذن تكون إذا كان الجرم موجوداً ، لا تكون إذا كان الجرم [ص ١٠٠] موجوداً . وهذا محال ، وخلف لا يمكن . فليس يمكن أن يكون جرم ولا حركة ، فإذا متى كان جرم كانت حركة اضطراراً .

وقد نطن أنه يمكن أن يكون جرم الكل كان ساكناً أولاً ، كان ممكناً

---

(١) ساقطة بالأصل وبها يستقيم المعنى



أن يتحرك ثم تحرك ، وهذا ظن كاذب اضطراراً . لأن جرم الكل إن كان أولاً ساكناً ثم تحرك ، فلا يخلو من أن يكون جرم الكل كوناً عن ليس أو لم يزل ، فإن كان كوناً عن ليس ، فإن بهويته أشياء عن ليس تكون بهويته حركة ، كما قدمنا ، حيث صنفنا الحركة أن أحد أنواع الحركة هو الكون . فإذا لم يُسبق الجرمُ كان ذاته . فإذا لم يسبق كون الجرم الحركة بته . وقد قيل إنه كان أولاً ولا حركة . فهو ولا حركة ، ولم يكن ولا حركة ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن إن كان الجرم كوناً عن ليس أن يسبق الحركة . فإن كان الجرم لم يزل ساكناً ثم تحرك ، لأنه كان ممكناً له أن يتحرك ، فقد استحال جرم الكل الذي لم يزل من السكون بالفعل إلى الحركة بالفعل . والذي لم يزل لا يستحيل كما قدمنا بيان ذلك ، فهو إذن مستحيل لا مستحيل ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن أن يكون جرم الكل لم يزل ساكناً بالفعل ثم استحال متحركاً بالفعل ، والحركة فيه موجودة . فإذا لم يسبق الحركة بته . فإذا إن كانت حركة كان جرم اضطراراً ، وإن كان جرم كانت حركة اضطراراً . وقد تقدم أن الزمان لا يسبق الحركة ، فالزمان لا يسبق الجرم اضطراراً . إذ لا زمان إلا بحركة . وإذ لا جرم إلا وحركة ، ولا حركة إلا وجرم ، ولا جرم إلا بمدة<sup>(١)</sup> ، إذن المدة هي ما هو فيه هوية ، أعنى ما هو فيه هوياء ،

---

(١) في الأصل : ولا جرم إلا بلا مدة ، وهذا لا يستقيم .

ولا مدة جرم إلا وحركة، إذ الجرم مع حركة أبداً ، كما قد اتضح . فمدة الجرم اللازمة للجرم أبداً ، بعدها حركة الجرم اللازمة للجرم أبداً . فالجرم لا يسبق الزمان أبداً ؛ فالجرم ، والحركة ، والزمان ، لا يسبق بعضها بعضاً أبداً .

فإذن قد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له : إذ لا يمكن أن يكون كمية ، أو ذو كمية ، لا نهاية له بالفعل . فكل زمان فذو نهاية بالفعل ، والجرم لا يسبق الزمان ، فليس يمكن أن يكون جرم الكل لانهاية له لأنيته . فأنية جرم الكل متناهية اضطراراً . فجرم الكل لا يمكن أن يكون لم يزل . ونبين ذلك بقول آخر — بعد إذ اتضح بما قلنا — يزيد الناظرين في هذه السبيل تمهراً بتوكلها ، فنقول :

إن من التبدل التركيب والاثتلاف ، لأن ذلك جمع أشياء ونظمها . والجرم جوهر طويل عريض عميق ، أى ذو أبعاد ثلاثة ؛ فهو مركب من الجوهر الذى هو جنسه ، ومن الطويل العريض العميق الذى هو فصله . وهو المركب من هيولى وصورة . والتركيب يبدل الحالة التى هى لا تركيب . والتركيب حركة ، فإن لم تكن الحركة لم يكن التركيب . والجرم مركب ، فإن لم يكن حركة لم يكن جرم ، فالجرم والحركة لم يسبق بعضها بعضاً . وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدل ، والتبدل عدد مدة المتبدل .

فالحركة عادة<sup>(١)</sup> مدة المتبدل . والزمان مدة بعدها الحركة . ولكل جرم مدة ، كما قدمنا ، أى ما هو فيه أنيته ، أعنى ما هو فيه هوياً<sup>(٢)</sup> . والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ، فالجرم لا تسبقه مدة بعدها الحركة . فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً فى الأنية ؛ فهى معاً فى الأنية . فإذا كان الزمان ذا نهاية بالفعل ، فأنية الجرم ذاتُ نهاية بالفعل اضطراباً ، إن كان التركيب والتأليف تبدلاً ما . وإن لم يكن التركيب والتأليف تبدلاً ما فليست هذه النتيجة بواجبة .

ولنوضح الآن بنوع آخر أنه لا يمكن أن يكون زمانٌ لا نهاية له بالفعل فى ماضيه ، ولا آتیه ، فنقول :

إن قبلَ كلِّ فصلٍ من الزمان فصلاً ، إلى أن يُنتهى إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله ، أعنى : إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة . [ و ] لا يمكن غير ذلك ، فإن أمكن غير ذلك ، فإنَّ خلفَ كلِّ فصل من الزمان فصلاً بلا نهاية . فإذا لا يُنتهى إلى زمن مفروض أبداً : لأن من لا نهاية فى القدم إلى هذا الزمن المفروض يساوى المدة للمدة التى من هذا الزمن المفروض فصاعداً فى الأزمنة إلى ما لا نهاية له . وإن كان من لا نهاية إلى زمن

---

(١) اسم فاعل من عد يعد ، أى التى تعد مدة المتبدل

(٢) الهوية : الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتغال النواة على الشجرة من الغيب المطلق

[ التعريفات للجرجانى ]

محدود معلوم ، فإنَّ منْ ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية له من الزمان معلومٌ .  
فيكون إذن لا متناه متناهما ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضاً إن كان لا يُنتهى إلى الزمان المحدود حتى يُنتهى إلى زمن قبله ،  
ولا إلى الذى قبله حتى ينتهى إلى زمن قبله ، وكذلك بلا نهاية ، وما لا نهاية له ؛  
لا تقطع مسافته ولا يوتى على آخرها . فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان  
حتى ينتهى إلى زمن محدود بته ، والانهاء [ ص ١٠١ ] إلى زمن محدود  
موجود به . فليس الزمان مقبلاً من لا نهاية بل من نهاية اضطراراً . فليست  
مدة الجرم بلا نهاية ، وليس يمكن أن يكون جرم بلا مدة ، فأنية الجرم ليست  
لا نهاية لها ، فأنية الجرم متناهية .

فممتنع أن يكون جرم لم يزل .

وليس يمكن أن يكون آتى الزمان لا نهاية له بالفعل ؛ لأنه إن كان  
الزمان الماضى إلى زمن محدود ممتنعاً أن يكون بلا نهاية له — كما قدمنا —  
والأزمنة متتالية زمان بعد زمان ؛ فإنه كلما زيد على الزمان المتناهى المحدود  
زمان ، كانت جملة الزمان المحدود المزد عليه محدوداً . فإن لم تصر الجملة  
محدودة ، فقد زيد شيء محدود الكمية ، على شيء محدود الكمية ، فاجتمع  
منها شيء لا نهاية له فى الكمية . والزمان من الكمية المتصلة ، أعنى : أن له  
فصلاً مشتركاً للماضى منه والآتى . وفصله المشترك هو الآن الذى هو نهاية



الزمن الماضي الأخيرة ، ونهاية الزمان الآتي الأول . ولكل زمان محدود نهايتان : نهاية أولى ، ونهاية أخرى ، فإن اتصل زمانان محدودان بنهاية واحدة مشتركة لهما ، فإن نهاية كل واحد منهما الباقية محدودة معلومة .

وقد كان قيل إنه يصير جملة الزمانين المحدودة ، فهي لا محدودة النهايات وهي محدودة النهايات ؛ وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن إن زيد ما زيد على الزمن المحدود زمان محدود أن تكون الجملة لا محدودة . وكما زيد على الزمن المحدود زمان محدود ، فكله محدود النهاية من آخره . فليس يمكن أن يكون الزمان الآتي لا نهاية له بالفعل .  
فلنكمل الآن هذا الفن الثاني .

## الفن الثالث من الجزء الأول

وقد يتلو ما قدمنا البحث عن الشيء ، هل يمكن أن يكون علة كون ذاته أم لا يمكن ذلك ، فنقول :

إنه ليس ممكن أن يكون الشيء علة كون ذاته ، أعني تكون ذاته مهيوة<sup>(١)</sup> من شيء أو من لا شيء . فإنه قد يُقال كون في مواضع آخر للكائن من شيء خاصة . لأنه لا يخلو من أن يكون ليسا وذاته ليس ، ويكون

---

(١) أي موجودة ، ذات هوية

ليسا وذاته أيس ، أويكون أيسا وذاته ليس . [ أويكون أيسا وذاته أيس<sup>(١)</sup> ] .

فإن كان ليسا وذاته ليس ، فهو لا شيء ، وذاته لا شيء . ولا شيء لا علة ولا معلول ، لأن العلة والمعلول إحداهما مقولان على شيء له وجود ما ، فهو إذن لا علة كون ذاته ، إذ ليس هو علة مطلقة . وقد قيل إنه علة كون ذاته ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن أن يكون علة كون ذاته إن كان ليسا وذاته ليس .

وكذلك يعرض إن كان ليسا وذاته أيس ، لأنه أيضاً إذ هو ليس لا شيء ، ولا شيء لا علة ولا معلول كما قدمنا ، فهو لا علة كون ذاته . وقد تقدم أنه علة كون ذاته ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن أن يكون علة كون ذاته، إن كان ليسا وذاته أيس .

ويعرض من ذلك أيضاً أن يكون ذاته غيره ، لأن المتغيرات هي التي يمكن أن يعرض لأحدهما مالا يعرض للآخر ، فإذا عرض له أن يكون ليسا، وعرض لذاته أن يكون أيسا ، فذاته هي لا هو . وكل شيء فذاته هي هو ، فهو لا هو ، وهو هو ، وهذا خلف لا يمكن أيضاً .

---

(١) الأيس . عن اللسان : قال الليث أيس كلمة قد أُميتت ، إلا أن الخليل ذكر أن العرب تقول جيء به من حيث أيس وليس ، وإنما معناها كمنى حيث هو في حال السكينونة والوجد . وقال إن معنى لا أيس ، أى لا وجد — والمراد الوجود .

وكذلك يعرض إن كان أيسا وذاته ليس ، أعنى أن تكون ذاته غيره ،  
إذ عرض له غير ما عرض لذاته . فيجب من ذلك - كما قدمنا - أن يكون  
هو هو ، وهو [ لا ] هو . هذا خلف لا يمكن أيضاً . فليس إذن يمكن أن  
يكون أيسا وذاته ليس .

وكذلك أيضاً يعرض إن كان أيسا وذاته أيس ، وكان علة كون ذاته ،  
لأنه إن كان علة ذاته المكونة لها ، فذاته معلولة ، والعلة غير المعلوم . فقد  
عرض له إذن أن يكون علة ذاته ، وعرض لذاته أن تكون معلولة . فذاته  
هى لا هو ، وكل شىء فذاته هى هو . فيجب إذن من هذا الفن أن يكون  
هو لا هو ، وهو هو ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن أن يكون أيسا  
وذاته أيس ، وهو علة كون ذاته .

ومثل هذا أيضاً يعرض إن كان ليسا وذاته ليس ، وهو علة ذاته ،  
وذاته معلولة أيضاً ، أن يكون هو هو ، وهو لا هو .

فليس يمكن إذن أن يكون شىء علة كون ذاته ، وذلك ما أردنا أن  
نوضح .

وإذ قد تبين ذلك فنقول : إن كل لفظ فلا يخلو من أن يكون ذا معنى  
أو غير ذى معنى . فما لا معنى له فلا مطلوب فيه . والفلسفة إنما تعتمد ما كان  
فيه مطلوب ، فليس من شأن الفلسفة [ ص ١٠٢ ] استعمال ما لا مطلوب فيه .

وما كان له معنى لا يخلو من أن يكون كلياً أو جزئياً ، والفلسفة لا تطلب الأشياء الجزئية ؛ لأن الجزئيات ليست بمتناهية ، وما لم يكن متناهياً لم يُحط به علمٌ ، والفلسفة عامةٌ بالأشياء التي لها علمها بحقائقها . فهي إذن إنما تطلب الأشياء الكلية المتناهية المحيط بها العلم كمال علم حقائقها .

والأشياء الكلية العامة لا تخلو من أن تكون ذاتية ، أو غير ذاتية . أعني بالذاتي ما هو مقوم ذات الشيء ، وهو الذي وجوده قوام كون الشيء وثباته ، وعدمه انتقاض الشيء وفساده . كالحياة التي بها قوام الحي وثباته ، وبعدها فساد الحي وانتقاضه . فالحياة ذاتية في الحي . والذاتي هو المسمى جوهرياً ، لأن به قوام جوهر الشيء . والجوهرى لا يخلو من أن يكون جامعاً أو مفروقاً . أما الجامع ، فالواقع على أشياء كثيرة يعطى كل واحد منها حده وأيسه<sup>(١)</sup> ، فهو يجمعها بذلك . والواقع على أشياء كثيرة يعطى كل واحد منها أيسه وحده ، إما أن يقع على أشخاص ، كالإنسان الواقع على كل واحد من أوحاد الناس ، أعني على كل شخص إنسانى ، وهذا هو المسمى صورة<sup>(٢)</sup> ، إذ هي صورة واحدة واقعة على كل واحد من هذه الأشخاص .

(١) فى الأصل اسمه ، ولعلها أيسه أى وجوده ، كما يجىء بعد قليل

(٢) يقصد بالصورة النوع ، والكندى نفسه يعدل عن استعمال الصورة إلى النوع فيما بعد .



وإما أن تقع على صور كثيرة كالحي الواقع على كل صورة من صور الحي كالأإنسان والفرس . وهذا هو المسمى جنسا ، إذ هو جنس واحد واقع على كل واحد من هذه الصور .

وأما الجوهرى المفرق ، فهو الفارق بين حدود الأشياء ، كالناطق الفاصل لبعض الحي من بعض . وهذا هو المسمى فصلا ، لفصله بعض الأشياء من بعض .

وأما الذى ليس بذاتى ، فهو ضد هذا المتقدم وصفه . وهو الذى قوامه بالشئ الموضوع له ، وثباته به ، وعدمه بعدم الشئ الموضوع له ؛ فهو إذن فى الجوهر الموضوع ؛ وليس بجوهرى بل عارض للجوهر . فسمى لذلك عرضا . وهذا الذى فى الجوهر لا يخلو من أن يكون فى شئ واحد مفردا به ، خاصا له دون غيره ، كالضحك فى الإنسان ، والنهيق فى الحمار ، فيسمى لذلك خاصة ، لأنه يخص شيئا واحدا ، أو يكون فى أشياء كثيرة يعمها كالبياض فى الورق والقطن ، فسمى لذلك عرضا عاما على حاله ، لأنه لا يعرض لأشياء كثيرة .

فكل ملفوظ له معنى إما أن يكون جنسا ، وإما صورة ، وإما شخصا ، وإما فصلا ، وإما خاصة ، وإما عرضا عاما . وهذه جميعا يجمعها شيان : هما الجوهر والعرض . فالجنس والصورة والشخص والفصل جوهرية ، والخاصة والعرض العام عرضية . وإما كلاً ، وإما جزءاً ، وإما مجتمعا ، وإما مفترقا .

وإذ قد تقدم ذلك فلنقل على كم نوع يقال الواحد ، فنقول :  
إن الواحد يقال على كل متصل ، وعلى ما لم يقبل الكثرة أيضاً . فهو  
يقال إذن على أنواع شتى : منها الجنس ، والصورة ، والشخص ، والفصل ،  
والخاصة ، والمرض العام ، وعلى جميع ما قد تقدم .  
والشخص إما أن يكون طبيعياً كالحیوان ، أو النبات ، وما أشبه ذلك ؛  
وإما [ أن يكون ] صناعياً كالبيت ، وما أشبه . فإن البيت متصل بالطبع ،  
وتركيبه متصل بعرض ، أعنى بالمهنة ، فهو واحد بالطبع ، وتركيبه واحد بالمهنة ،  
لأنه إنما صار واحداً بالإيجاد العرضي ، فأما البيت عينه فبالإيجاد الطبيعي .  
ويقال أيضاً على الكل ، ويقال على الجزء ، ويقال على الجميع ، ويقال على  
البعض . وقد نطن أن الكل لا فصل بينه وبين الجميع ، لأن الكل يقال  
على المشتبهة الأجزاء ، وعلى اللاتى ليست بمشتبهة الأجزاء ، كقولنا كل الماء ،  
والماء من المشتبهة الأجزاء . وكل البدن المركب من عظم ولحم وما لحق ذلك  
من المختلفة الأجزاء . وكل الجليل<sup>(١)</sup> وهى أشخاص مختلفة . فأما الجميع فلا  
تقال على المشتبهة الأجزاء ، ولا يقال جميع الماء ، لأن الجميع يقال على  
جمع مختلفات بعرض أو أن تكون موجودة لمعنى ما ، وكل واحد منها قائم  
بطباعه غير الآخر فيقع عليها اسم المجموعة . فأما الكل فيقال على كل متحد  
لأى نوع كان الاتحاد ، فلذلك لا يقال جميع الماء ، إذ ليس هو أشياء مختلفة

---

(١) كذا بالأصل ، وأعله يريد الجليل من الناس

قائمة على كل واحد [ ص ١٠٣ ] بطباعها . بل يقال كل الماء إذ هو متحد . وكذلك بين الجزء والبعض فرق ، لأن الجزء يقال على ما عدا الكل ، فقسمة بأقدار متساوية . والبعض يقال على ما لم يعمد الكل ، فقسمة بأقدار ليست بمتساوية ، فبعضه ولم يساو بين أبعاضه ، فيكون جزءاً له . فالواحد إذن يقال على كل واحدة من المقولات ، والسكائن من المقولات بأنه جنس ، وبأنه نوع ، وبأنه شخص ، وبأنه فصل ، وبأنه خاصة ، وبأنه عرض عام ، وبأنه كل ، وبأنه جزء ، وبأنه جميع ، وبأنه بعض .

ولأن الجنس هو في كل واحد من أنواعه ، إذ هو مقول على كل واحد من أنواعه قولاً متواطئاً ؛ والنوع هو في كل واحد من أشخاصه ، إذ هو مقول على كل واحد من أشخاصه قولاً متواطئاً ؛ والشخص إنما هو واحد من جهة الوضع ، لأن كل شخص فنقسم فهو إذن بالذات ، فالوحدة الشخصية مفارقة للشخص ، فهو غير واحد الذات . فالوحدة التي فيه ، التي هي بالوضع ، لازاتية فيه . فليست هي إذن وحدة له بالحقيقة . وما لم يكن في الشيء بحقيقته ذاتياً ، فهو فيه بنوع عرضي . والعارض للشيء من غيره ، فالعارض أثر في المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، والأثر من مؤثر ، فالوحدة في الشخص أثر من مؤثر اضطراراً .

والنوع هو المقول على كثير مختلفين بالأشخاص . وهو كثير لأنه ذو أشخاص كثيرة ، ولأنه مركب من أشياء أيضاً ، لأنه مركب من جنس

وفصل ، كنوع الإنسان الذى هو مركب من حى ، ومن ناطق ، ومن ميت .  
فالنوع بالذات كثير من جهة أشخاصه ، ومن جهة تركيبه . والوحدة التى له  
إنما هى بالوضع من جهة لا ذاتية . فليست الوحدة له إذن بحقيقية ، فهى إذن  
فيه بنوع عرضى . والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض فيه ،  
والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة فى النوع أثر من مؤثر  
اضطراباً أيضاً .

والجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع مبین<sup>(٢)</sup> عن مائىة<sup>(١)</sup>  
الشيء . فهو كثير لأنه ذو أنواع كثيرة ؛ وكل نوع من أنواعه فهو هو هو .  
وكل نوع من أنواعه فهو أشخاص كثيرة . وكل شخص من أشخاصه فهو هو  
أيضاً . فهو كثير من هذه الجهة ، فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية ، فهى  
فيه إذن بنوع عرضى . والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض  
فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة فى الجنس أثر من مؤثر  
اضطراباً أيضاً .

والفصل هو المقول على كثير مختلفين بالنوع مبین<sup>(٢)</sup> عن أنىة الشيء .  
فهو مقول على كل واحد من أشخاص الأنواع التى يقال عليها الفصل مبین

---

(١) المائىة هى الماهية ، وكلتاها مصدر صناعى من لفظ ما

(٢) فى الأصل مبنى



عن أئيتها ، فهو كثير من جهة الأنواع والأشخاص التي يقال عليها تلك الأنواع . فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية ، فهي فيه إذن بنوع عرضي ، والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر في المروض فيه ، والأثر من المضاف فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في الفصل أثر من مؤثر أيضاً .

والخاصة هي المقولة على نوع واحد ، وعلى كل واحد من أشخاصه مبنية عن أنية الشيء ، وليست بجزء لما أبانت عن أئيته . فهي كثير لأنها موجودة في أشخاص كثيرة ؛ ولأنها حركة ، والحركة متجزئة . فالوحدة أيضاً فيها ليست بحقيقية ، فهي إذن بنوع عرضي ، والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر في المروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في الخاصة أثر من مؤثر أيضاً .

والعرض العام أيضاً مقول على أشخاص كثيرة ، فهو كثير ، لأنه موجود في أشخاص كثيرة . وإما أن يكون كمية فيقبل الزيادة والنقص فهو متجزئ ؛ وإما أن يكون كيفية فيقبل الشبيه والأشبه ، والأشد والأضعف ، فيقبل الاختلاف ، فهو كثير . فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية ، فهي إذن بنوع عرضي ، والعارض - كما قدمنا - أثر من مؤثر ، فالوحدة في العرض العام أثر من مؤثر أيضاً .

والكل المقول على المقولات ذو أبعاد ، لأن كل واحد من المقولات بعض له . والكل المقول على مقولة واحدة ذو أبعاد أيضاً ، لأن كل مقولة

جنس ، فكل مقولة ذات صور ، وكل صورة ذات أشخاص ، فالكل إذن كثير لأنه ذو أقسام كثيرة . فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ، فهي إذن فيه بنوع عرضي ، فهي إذن من مؤثر - كما قدمنا - فيما كان بنوع عرضي . وكذلك الجميع [ ص ١٠٤ ] أيضا ، لأن الجميع يقال على أشياء كثيرة مجتمعة فهو كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ، فهي فيه بنوع عرضي ، فهي إذن فيه أثر من مؤثر كما قدمنا .

والجزء إما أن يكون جوهريا ، وإما عرضيا . والجوهرى إمامشبهه الأجزاء ، وإما لا مشبهه الأجزاء . والمشتبه الأجزاء كالماء الذى جزؤه ماء بكأله ، وكل ماء فهو قابل للتجزئة . فجزء الماء إذ هو ماء بكأله كثير . وإما لا مشبهه الأجزاء ، أعنى مختلف الأجزاء ، فكبدن الحى<sup>(١)</sup> الذى هو من لحم ، وجلد ، وعصب ، وعروق ، وأوردة ، ورثة ، وصفاق ، وحجب ، وعظم ، ومنخ ، ودم ، ومرة ، وبلغم ، وجميع ما رُكِّب منه بدن الحى التى ليست بمشبهة . وكل واحد مما ذكرنا من بدن الحى فقابل للتجزئة ، فهو كثير أيضا . وأما الجزء العرضى فمحمول فى الجزء الجوهرى أعنى كالطول والعرض والعمق فى اللحم والعظم وغير ذلك من أجزاء البدن الحى ، واللون والطعم وغير ذلك من الأعراض . فهو منقسم بانقسام الجوهرى . فهو إذن ذو أجزاء فهو كثير أيضا . فالوحدة فى الجزء أيضا ليست بحقيقية .

---

(١) فى الأصل الحيوان ، وقد شطبها الناسخ وجعل بدلها « الحى »

والمتصل الطبيعي ، والمتصل العرضي ، كل واحد منهما ذو أجزاء كالبيت :  
فإن اتصاله الطبيعي شكله وهو ذو جهات ، واتصاله العرضي ، أعنى الصناعى ،  
باجتماع ماركب منه ، كحجارته وملاطه وأجزاء جرمه ؛ فهو كثير أيضا .  
فالوحدة فيه ليست بحقيقية .

وقد يقال الواحد أيضا بالإضافة إلى غيره ببعض هذه التى قدمنا ذكرها ،  
كالميل فإنه يقال ميل واحد إذ هو كل للغلوات<sup>(١)</sup> ، وجزءا للفرسخ ، ولأنه  
متصل ومجتمع ، لأن غلواته متصلة ومجتمعة ، فهو جميع لغلواته . ولأنه منفصل  
من أمثال أجزاء ، أعنى اللاتى جميعها فرسخ . فليست الوحدة فى ذلك أيضا  
بحقيقية ، بل عرضية . فليست الوحدة فى شىء مما حددنا بحقيقية ، بل إنما هى  
فى كل واحد منها بأنها لا تنقسم من حيث وجدت . فالوحدة فيها بنوع عرضي ،  
والعارض للشىء لا من ذاته ، فالعارض للشىء من غيره ، فالعارض إذن فى  
المعروض مستفاد من غيره ، فهو مستفاد من مفيد ، فهو أثر فى المعروض فيه ،  
والأثر من مؤثر ، لأن الأثر والمؤثر من المضاف الذى لا يسبق بعضه بعضا .  
وأیضا كل شىء كان فى شىء آخر عرضا ، فهو فى شىء آخر ذاتى ، لأن كل  
شىء كان فى شىء يعرض فهو فى شىء آخر بالذات .

وإذ قد بينا أن الوحدة فى هذه جميعا تعرض ، فهى لا آخر بالذات لا تعرض .  
فالوحدة فيما هى فيه يعرض مستفادة الوحدة له مما هى فيه بالذات . فإذن هاهنا

---

(١) الغلوة مقدار روى السهم

واحد حق اضطراراً لا معلول الوحدة . فلنبين ذلك بأكثر مما تقدم فنقول :  
لا تخالو طباع كلِّ مقول فيما عليه المقول ، أعنى كل ما أدركه الحس ،  
وأحاط بما بينه العقل ، من أن يكون واحداً أو كثيراً ، أو واحداً وكثيراً معاً ،  
أو بعضُ هذه الأشياء واحداً لا كثيراً بته ، وبعضها كثيراً لا واحداً بته .  
فإن كان طباعُ كلِّ مقول الكثرة فقط فلا اتفاق اشتراك في حال واحدة ،  
أو معنى واحد . والاتفاق موجود ، أعنى الاشتراك في حال واحدة أو معنى واحد .  
فالوحدة موجودة مع الكثرة . وقد فرضنا أن الوحدة ليست بموجودة ،  
فالوحدة أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضاً إن كان كل مقول كثرة فقط ، فلا شيء يخالف الكثرة ، لأن  
خلاف الكثرة الوحدة خلاف . فإن لم يكن خلاف في المقولات فهي متفقة  
وهي لا متفقة ، لأن الاتفاق اشتراك في حال واحدة ، أو معنى واحد ، وهذا  
خلف لا يمكن . فليس يمكن إلا أن تكون الوحدة . وأيضاً إن كانت كثرة  
فقط بلا وحدة ، فهي لا متشابهة ، لأن المتشابهة لها شيء واحد يعمها تتشابه به ،  
ولا واحد مع الكثرة كما فرضنا ، فلا واحد يعمها ، فهي لا متشابهة ، وهي  
متشابهة بعدمها الوحدة . فهي متشابهة لا متشابهة معاً ، وهذا خلف لا يمكن .  
فليس يمكن إلا أن تكون وحدة . وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة  
كانت متحركة ، لأنه إن لم تكن وحدة لم تكن حال واحدة ، وإن لم تكن  
حال واحدة لم يكن سكون ، لأن الساكن ما كان بحال واحدة غير متغير



ولا مُتَنَقِّل . وإن لم يكن سكون لم يكن ساكن . وإن لم يكن ساكن كان متحركاً . وإن كانت كثرة فقط كانت أيضاً غير متحركة ، لأن الحركة تبدل إما بمكان ، وإما بكم ، وإما بكيف ، وإما بجوهر . وكل تبدل فإلى [ص ١٠٥] ، ١٠٦ مكررة] غير ، وغير الكثرة فالوحدة ، فإن لم يكن وحدة فلا تبدل للكثرة . وقد فرضنا أن وحدة أيس تبدل كثرة أيس ، فحركة أيس . فإن كانت كثرة فقط بلا وحدة فليست بمتحركة أيضاً ، ولا ساكنة ، كما قد تقدم ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن إلا أن يكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط ، فلا يخلو من أن تكون ذات أشخاص ، أو لا ذات أشخاص بته . فإن كانت ذات أشخاص ، فإما أن تكون أشخاص الكثرة إما آحاداً ، وإما ألا تكون آحاداً ، فإن لم تكن آحاداً ولم تنتقص إلى آحاد بته ، فهي كثرة بلا نهاية ، وإذن فضل مما لا يتناهى قسم ، وكل مقسوم أعظم مما يفضل منه ، فالفضل متناهى الكثرة ، أو لا متناهى الكثرة . فإن كان متناهى الكثرة ، وقد كان فرض لامتناهى الكثرة ، فهو إذن متناهى الكثرة لامتناهى الكثرة ، وهذا خلف لا يمكن . وإن كان لا متناهى الكثرة ، وهو أصغر من المقسوم ، ولا متناه أعظم من لا متناه ، وهذا خلف لا يمكن كما قدمنا ، فهي إذن أشخاص الكثرة آحاداً اضطراراً . فالوحدة موجودة إذن ، لأن كل شخص واحد ،

فهي إذن كثرة فقط ، وهي لا كثرة فقط ، لأن الوحدة معها موجودة ، وهذا خلف لا يمكن .

فإن كانت ليست ذات أشخاص ولا كثرة بته ، لأن معنى السكثرة هي الأشخاص المجتمعة فهو لا كثرة ، وهو كثرة معاً ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، فإن كل شخص من أشخاص السكثرة غير محدود ، لأن الحد واحد يقع على معنى واحد ، فإن لم يكن في السكثرة واحد ولا محدود ، وإذن لم يكن محدود ، فلا حد . وأشخاص السكثرة محدودة فهي محدودة ، وهي لا محدودة ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا يكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، لم تصل السكثرة العدد ، لأن أوائل العدد الآحاد ، لأن العدد كثرة مركبة من آحاد ، ويُفاضل بعض السكثرة على بعض بآحاد . فإن لم يكن آحاد لم يكن عدد ، وإن كانت كثرة بلا آحاد لم تكن معدودة ، والسكثرة معدودة ، فالآحاد مع السكثرة وقد كنا فرضنا أنه لا آحاد معها ، فهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن إلا تكون آحاداً .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد لم يكن معرفة ، لأن المعرفة برسم ، رسمُ المعروف في نفس العارف بحال واحدة . لأنها إن لم تكن بحال واحدة تتحد بها نفس العارف ورسم المعروف ، فلا معرفة . والمعرفة موجودة ، فالحال الواحدة موجودة ، فالوحدة موجودة . وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد ، وكل مقول إما أن يكون شيئاً ، وإما ألا يكون شيئاً ، فإن كان شيئاً فهو واحد ، فالوحدة موجودة مع الكثرة . وقد كنا فرضنا أنه كثرة فقط ، فهو كثرة فقط بلا وحدة ، وهو كثرة ووحدة ، وهذا خلف لا يمكن . وإن لم تكن شيئاً فليس يأتلف منه كثرة ولا هو كثرة أيضاً . وقد فرض أنه كثرة ، فهو كثرة لا كثرة ، هذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن ألا تكون وحدة .

وهناك تبين أنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة فقط ، لأنه لا يمكن أن يكون شيء كثرة فقط . لأنه إما أن يكون شيئاً ، وإما ألا يكون شيئاً ، فإن كان شيئاً فهو واحد ، وإن لم يكن شيئاً فليس هو كثرة ، وهو كثرة ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة فقط بلا وحدة .

وقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن يكون الأشياء كثرة

بلا وحدة ، لأنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة بلا وحدة . وكذلك تبين أنه لا يمكن أن تكون وحدة بلا كثرة ، ولا بعض الأشياء وحدة بلا كثرة ؛ فنقول :

إنه إن كانت وحدة فقط بلا كثرة لم تكن مضادة ؛ لأن الضد غيرية الضد ، والغيرية أقل ما يقع في الاثنين ؛ والاثنان كثرة ، فإن لم تكن كثرة لم تكن مضادة ، وإن كانت مضادة كانت كثرة ، والمضادة موجودة ، فالكثرة موجودة . وقد فرضنا أنها ليست بموجودة ، فهي أيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا استثناء ، لأن الاستثناء إنما يكون لواحد أو لأكثر من واحد دون أشياء غير المستثنى . فإن كان استثناء فالكثرة موجودة ، والاستثناء والمستثنى موجودان فالكثرة موجودة . وقد فرضنا أنها [ص ١٠٧] ليس ، وهو أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا يكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا تباين ، لأن أقل ما فيه التباين اثنان ، والاثنان وما فوقهما كثرة ؛ فإن لم تكن كثرة لم يكن تباين ، وإن كان تباين فالكثرة موجودة ، والتباين موجود ، فالكثرة موجودة



موجودة . وأيضاً قد فرضنا أنها ليست بموجودة ، فهي أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ؛ فلا اتفاق ، ولا اختلاف ، ولا اتصال ، ولا افتراق ؛ لأن أقل ما يكون الاتفاق والافتراق ، والاختلاف والاتصال في اثنين . فالاثنان كثرة ، فإن لم تكن كثرة لم يكن اتفاق ولا اختلاف ، والاتفاق والاختلاف موجودان ، فالكثرة موجودة موجودة ، وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهي أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن ألا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا ابتداء ولا وسط ، ولا آخر له ، لأن ذلك لا يكون إلا في ذى أجزاء . والواحد لا ابتداء ولا وسط ولا آخر له ، والابتداء والوسط والآخر موجود ، فذو الأجزاء موجود ، وكل ذى أجزاء أكثر من واحد ، فالكثرة موجودة فيه . وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، ولا شكل ، لأن الأشكال إما من قسى ، وإما من أوتار ، وإما من مركبة من قسى وأوتار أو من سطوح قوسية أو وترية ، أو مركبة منهما ، فالمستدير والكروي لهما مركز وإحاطة ، والمركب من قسى أو قوسية ، أو خط أو خطية ، أو من قسى أو قوسى ، أو وتر أو وترى معاً لها زوايا وأطراف ، ففيها كثرة . فإن كانت الأشكال موجودة

فالكثرة موجودة ، والشكل موجود ، فالكثرة موجودة . وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فالكثرة أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة فهي لا متحركة ولا ساكنة ، لأن المتحرك يتحرك بانتقال إلى غير إما مكان ، وإما كم ، وإما كيف ، وإما جوهر . وهذه كثرة ، والساكن ساكن في مكان . وأيضاً بعض أجزائه في بعض ، والمكان والأجزاء كل واحد منهما كثرة ، لأن الأجزاء أكثر من جزء ، والمكان علو ، وسفل ، وأمام ، ووراء ، ويمين ، وشمال . والمكان بطباعه يوجب كثرة ، لأن المكان غير المتمكن ومكان المتمكن . والربو يوجب رايياً ، والنقص يوجب ناقصاً ، والاستحالة توجب مستحيلًا ، والكون يوجب كائناً ، والفساد يوجب فاسداً . وهذه جميعاً توجب كثرة ؛ لأنه لا كائن لا فاسد ، لا راي لا مضمحل ، لا مستحيل موضوع ومحمول ، موضوع محمول عليه النفي لأشياء محدودة ، فإن كان السكون كان كثرة ، فإن لم يكن كثرة لم يكن سكون ولا حركة ، والسكون والحركة موجودان ، فالكثرة موجودة . وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهي أيس ليس ، هذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا تكون كثرة .

وهناك تبين أنه لا يمكن أن يكون ، ولا واحد من الأشياء ليس فيه كثرة ، لأنه إن لم تكن فيه كثرة لم يكن متحركاً ولا ساكناً ، وليس يخلو

شيء من نوع حركة وسكون من المحسوسة وما يلحق المحسوسة . فليس يمكن أن يكون شيء واحد لا كثرة فيه .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة لم تكن جزءاً ولا كلاً ، لأن الكل جامعُ الأجزاء ، وأقل ما يكون المجتمع اثنان ، والاثنان كثرة ، فإن لم تكن كثرة لم يكن كل ، وإن لم يكن كل لم يكن جزء ، لأن الكل والجزء من المضاف الذي يجب كل واحد من طرفيه بوجوب الأجزاء . وأيهما بطل بطل ببطالانه الآخر ، فلا كل ولا جزء في الأشياء ، والأشياء كل وجزء ، فالكل والجزء أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن .

والجزء أيضاً جزء واحد ، فإن كان جزء كانت الوحدة ، وإن كان جزء كان كل ، فإن لم يكن جزء لم يكن كل ، وإن لم يكن جزء ولا كل فلا شيء وإن لم يكن شيء فلا محسوس ولا معقول بثة ، ولا وحدة في محسوس ولا معقول بثة ، فإن لم يكن جزء ولا وحدة ، فإذن لا جزء ولا كل ، فلا وحدة . وقد كنا فرضنا أن [ هناك ] وحدة ، فالوحدة أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن أيضاً . فليس يمكن ألا يكون كثرة .

وهناك تبين أنه لا يمكن أن يكون شيء من التي ذكرنا وحدة بلا كثرة لأنه يكون لا جزءاً ولا كلاً - كما قدمنا - فقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون كثرة بلا وحدة في شيء مما ذكرنا ، ومن بعضها أنه

لا يمكن أن يكون منها شيء وحدة بلا كثرة [ ص ١٠٨ ] بته . فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون وحدة فقط بلا كثرة ، ولا كثرة فقط بلا وحدة ، ولا يعزى شيء مما ذكرنا من كثرة ولا من وحدة . فواجب إذن أن تكون الأشياء التي ذكرنا كثيرةً وواحدة .

وأيضاً فإذا قد تبين أن طباع الأشياء وحدةً وكثرةً ، فلا تخلو الوحدة من أن تكون متباينةً للكثرة ، أو مشاركةً لها ؛ فإن كانت الوحدة متباينةً للكثرة وجب أن يلزم ما كان وحدة فقط ما لزم الوحدة التي قدمنا ذكرها من الخلف ، وما كان كثرة فقط ما لزم الكثرة التي قدمنا ذكرها . فيبقى إذن أيضاً أن تكون الوحدة مشاركةً للكثرة ، أى مشاركةً لها في جميع المحسوسات ، وما يلحق المحسوسات ، أى أن ما فيه الكثرة منها ففيه الوحدة وما فيه الوحدة ففيه الكثرة . فإذا قد تبين أن اشتراك الكثرة والوحدة في كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فلا يخلو ذلك الاشتراك من أن يكون بالبحث أى الاتفاق بلا علة أو بعلة ؛ فإن كان بالبحث فقد كانت متباينة فيلزمها المحالات التي لزمنا في الأبحاث ، إذ بحثنا عن وجود كثرة بلا وحدة ، وكيف يمكن أن تكون كثرة ووحدة معاً ، وهما متباينتان ؟ والكثرة إنما هي كثرة الآحاد ، أى جماعة وحدانيات ، فمع الكثرة الوحدة اضطراباً ، لا يمكن غير ذلك . وكيف يمكن أن يكون ، إذ هما وهما متباينان وحدة فقط ، وهما شيئان وشئان كثرة ؟ فليس يمكن أن يكونا كذلك .



وقد يمكن أن نرجع إلى ما كانت علته بالبخت من التباين وهي أنيات،  
فيلزم فيها أيضا ما قدّمنا من الخلف . فليس يمكن أن تكون كانت متباينة  
ثم اتفقت بالبخت ، أعنى بغير علة . فبقى إذن أن يكون اشتراكها بعلة منذ  
بدء كونها . فإذا قد تبين أن اشتراكها بعلة ، فلا تخلو العلة من أن تكون من  
ذاتها ، أو يكون لاشتراكها علةً أخرى من غير ذاتها ، خارجة بآئنة عنها .  
فإن كانت علةً اشتراكها من ذاتها فهي بعضها ، فذلك البعض أقدم من  
باقيها ، ولأن العلة قبل المعلول بالذات كما بينا في كتابنا على المباشرة . فيكون  
الشيء الذى هو أحد المحسوسات ، أو ما يلحق المحسوسات ، أعنى جميع الأشياء،  
إما وحدة فقط ، وإما كثرة فقط ، وإما كثرة مع وحدة مشتركة ويلحق فى  
وحدة فقط ما يلحق فى الكثرة والوحدة التى قدّمنا البحث عنهما . فينبغى أن  
تكون وحدةً وكثرةً مشتركة ، ويكون اشتراكهما بالبخت ، أو بعلة منهما ،  
أو من غيرها ؛ فيلحق فى البخت ما قدّمنا من الخلف ، وفى اشتراكهما من  
ذاتهما أن يكون الاشتراك علةً من الذات ، ويخرج هذا بلا نهاية ، فتكون  
علة لعلة ، وعلة لعلة ، إلى ما لا نهاية . وقد تبين أنه لا يمكن أن يكون شيء  
بالفعل بلا نهاية ، فليس يمكن أن يكون اشتراك الوحدة والكثرة بعلة من ذاتهما .  
فلم يبق إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما أرفع وأشرف منهما  
وأقدم . إذ العلة قبل المعلول بالذات كما قدّمنا فى المقالات التى قلنا فيها على المباشرة ،

وليست بمشاركة لها ، لأن المشاركة تجب في المشتركات كما قدمنا بعلّة خارجة عن المشتركات . فإن كانت كذلك خرجت العلل بلانهاية ، ولانهاية في العلل ممتنع ، كما قدمنا ، إذ ليس يمكن أن يكون شيء بالفعل لانهاية له . وأيضا ليست بمجانسة لهما لأن اللواتي في جنس واحد ، ليس منها شيء أقدم من شيء بالذات ، كالإنسانية والفرسية اللتين في جنس الحي ، اللتين ليست واحدة منهما أقدم من الأخرى بالذات . والعلّة أقدم من المعلول بالذات ، فليس علّة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة في جنس . وإذ ليس هي معهما في جنس ، فليست معهما في شبه واحد ، لأن المتشابهة في جنس واحد ، وفي نوع واحد ، كالجمرة والجمرة ، والشكل والشكل ، وما كان كذلك . فليست علّة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة في جنس ، ولا شبه ، ولا مشاكلة ، بل هي علّة كونها وثباتها أعلى وأشرف وأقدم منها .

فقد تبين أن للأشياء جميعا علّة أولى غير مجانسة ، ولا مشاكلة ، ولا مشابهة ، ولا مشاركة لها ، بل هي أعلى وأشرف وأقدم منها ، وهي سبب كونها وثباتها . وهذه العلّة لا تخلو من أن تكون واحدة أو كثيرة ، فإن كانت كثيرة ففيها الوحدة ، لأن الكثرة إنما هي جماعٌ أوحاديّ ، فهي إذن كثرة ووحدة معاً ، فتكون علّة الكثرة والوحدة ، الوحدة والكثرة ،

والشيء إذن علة ذاته ، والعلة غير المعلول ، فالشيء غير ذاته ، وهذا خلف لا يمكن . فليس العلة الأولى [ ص ١٠٩ ] كثيرة ولا كثيرة وواحدة ، فلم يبق إذن إلا أن تكون العلة واحدة فقط ، لا كثرة معها بجهة من الجهات .  
فإذا اتضح أن العلة الأولى واحدة ، والواحد موجود في الأشياء المعلولة -  
وقد قدمنا على كم نوع يقال الواحد في الأشياء المحسوسة ، وما يلحق المحسوسة -  
فقد ينبغي أن نبين بأي نوع توجد الوحدة في المعلولات ، وما الوحدة الحق ،  
وما الوحدة بالمجاز لا بالحقيقة ، فيما يتلو هذا الفن .  
ولنكمل هذا الفن .

## الفن الرابع وهو الجزء الأول

فلنقل الآن بأي نوع توجد الوحدة في المقولات ، وما الواحد بالحق ،  
وما الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ، ولنقدم كذلك ما يجب تقديمه فنقول :  
إن العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لا يقال  
شيء منها على شيء قولاً مرسل<sup>(١)</sup> بل بالإضافة . فإنه إنما يقال عظيم عندما  
هو أصغر منه ، وصغير عندما هو أعظم منه . وكذلك يقال للهناة عظيمة إذا  
أضيفت إلى هناة أصغر منها . ويقال للجبل صغير إذا أضيف إلى جبل آخر

---

(١) أى مطلقاً .

أعظم منه . ولو كان يقال العظيم مرسلًا على ما يقال عليه العظيم ، وكذلك الصغير ، لم يكن لما لا نهاية له وجود لا بالفعل ولا بالقوة بته . لأنه لم يكن يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من المقول عليه عظيم قولًا مرسلًا . فـ كان العظيم المرسل ليس لا نهاية له بالفعل ، ولا بالقوة ، لأنه إن كان شيء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة ، فليس هو عظيم مرسلًا ، لأنه قد عرض له أن يكون صغيراً ، إذ آخر أعظم منه ، فإن لم يكن كذلك ، فالذى هو أعظم منه أصغر منه أو مثله ، وهذا خلف لا يمكن . فإذاً ليس شيء يمكن أن يكون شيء آخر أعظم منه من العظيم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة . فإذاً قد وجد عظيم لا ضعف له بالفعل ولا بالقوة ، وتضعيف الشيء تثنية كميته ، وتثنية كميته موجودة بالفعل أو بالقوة ، فإذاً تثنية العظيم المرسل موجودة بالفعل أو بالقوة . فإذاً للعظيم المرسل ضعف ، والضعف كل لذي الضعف ، وذو الضعف نصف للضعف ، والنصف جزء الكل ، فذو الضعف جزء الضعف . فإذاً العظيم المرسل كل ، والعظيم المرسل جزء ، فإن لم يكن ضعف العظيم المرسل أعظم من العظيم المرسل فهو مثله أو أصغر منه . فإن كان مثله عرض من ذلك محال بشع : وهو أن يكون الكل مثل الجزء ، وهذا خلف لا يمكن .

وكذلك يعرض إن كان أصغر منه أن يكون الكل أصغر من الجزء ،



وهذا أشد إحالة وبشاعة . فإذن السكل أعظم من الجزء . فإن ضعف العظيم الذى ظن أنه مرسل أعظم من العظيم المظنون أنه العظيم المرسل . والعظيم المرسل إنما يراد به ما لا شيء أعظم منه ، فإذن العظيم المرسل لا عظيم مرسل فإما ألا يكون عظيم بته ، وإما أن يكون عظيم بالإضافة ، إذ لا يقال عظيم إلا مرسلًا أو بالإضافة . فإن كان العظيم المرسل لا عظيمًا ، فهو لا هو ، وهذا خلف لا يمكن . وإن كان العظيم المرسل هو العظيم بالإضافة ، فالمرسل والإضافة اسمان مترادفان لشيء واحد ، وهو ما كان شيء آخر أصغر منه . إذن قد بين أنه لا يكون شيء لا شيء أعظم منه ، لا بالقوة ولا بالفعل بته . وهذا التدبير تبين أنه لا يكون صغيراً مرسلًا ، وإنما يكون الصغير بالإضافة أيضاً . والعظيم والصغير يقالان على كل كمية .

فأما الطويل والقصير فيقالان على كل كمية متصلة خاصان لهما دون غيرها من الكميات . وإنما يقالان بالإضافة أيضاً قولاً مرسلًا . وبيان ذلك بمثل ما قدمنا فى العظيم والصغير .

فأما القليل والكثير فإنهما خاصة للكمية المنفصلة . وقد يعرض للكثير ما يعرض العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، من أنه لا يقال قولاً مرسلًا بالإضافة . وبيان ذلك بما قدمنا ؛ فإن التدبير واحد . فأما القليل فقد نطن أنه يقال مرسلًا بالإضافة . وذلك أنه يُظن أنه كان أول العدد اثنين ، وكل

عدد غير الاثنين أكبر من الاثنين ، فإن الاثنين أقل الأعداد . فالاثنتان هو القليل المرسل ، إذ ليس هو كثير بته ، إذ لا عدد أقل منه . وإن كان الواحد عدداً ، ولا شيء أقل من الواحد ، فالواحد هو الأقل المرسل . وهذا ظن ليس بصادق ، لأننا إن قلنا إن الواحد عدد نظن أنه يلحقنا من ذلك . شناعة قبيحة جداً . لأنه إن كان الواحد عدداً [ ص ١١٠ ] فهو كمية ما ، وإن كان الواحد كمية ، فخاصة الكمية تلحقه وتلزمه ؛ أعني أنه مساو ، ولا مساو ، فإن كان للواحد أوحاد بعضها مساوية له ، وبعضها لا مساوية له فالواحد منقسم ، بأن الواحد الأصغر بعد الواحد الأكبر ، أو بعد بعضه . فالواحد الأكبر بعض ، فهو منقسم ، والواحد لا ينقسم ، فانقسامه أيس ليس ، وهذا خلاف لا يمكن فليس الواحد إذن عدداً .

ولا نذهبن من قولنا : واحد ، إلى هيولى الواحد ، أعني العنصر الذى يوجد بالواحد ، فصار واحداً . فإن ذلك موجود لا واحداً . والمؤلفة من ذلك معدودات لا عدد كقولنا : خمسة أفراس ، فإن الأفراس معدودة بالخمسة التى هى عدد لا هيولى له ؛ وإنما الهيولى فى الأفراس . فلا نذهبن من قولنا واحد إلى الموحد بالواحد بل إلى الوحدة عينها ، فالوحدة لا تنقسم بته . فإن كان الواحد عدداً ، وليس بكمية ، وباقي الأعداد أعني الاثنين وما فوقه كمية ، فإن الواحد ليس تحت الكمية ، فهو تحت مقولة أخرى . فإذن الواحد ، هو

[ و ] باقى الأعداد ، إنما يقال إنها أعداد باشتباه الاسم لا بالطبع ، فإن الواحد ليس بعدد بالطبع ، بل باشتباه الاسم . إذ ليس يقال الأعداد بالإضافة إلى شيء واحد ، كالتبقيات إلى الطب ، والمبرئات إلى البرء .

ولكن كيف يمكن أن يكون هذا الظن صادقاً ، أعنى أن الواحد إن كان عدداً لزمته خاصة الكمية التى هى مساو ولا مساو ، فتكون للواحد آحاد بعضها مساو له ، وبعضها أكثر أو أقل . لأنه إن كان هذا يلزم الواحد ، فهو أيضاً يلزم كل عدد ، أعنى أن يكون له سمية مساوياً له ، وسمى أقل منه ، وسمى أكثر منه ، فتكون للثلاثة ثلاثيات بعضها مساو لها ، وبعضها أقل منها ، وبعضها أكثر منها . وكذلك يجب فى كل عدد ، فإن كان هذا لا يجب فى الأعداد التى لا شك فيها ، فليس يجب فى الوجدانية .

وإن كان معنى قولنا إن خاصة العدد ، وجميع الكمية ، مساو ولا مساو ، أن لكل عدد عدداً مثله ، وعدداً لا مثله أى أكثر منه وأقل منه ، فالاثنتان إذن لا عدد ، إذ ليس عدد أقل منه ، وإنما له أكثر منه .

وإن كان يجب أن يكون الاثنان عدداً إذ له مساو ، وهو اثنان آخران ، ولا مساو هو أكثر منه ، فإنه يجب أن يكون الواحد عدداً ، أو له مساو وهو واحد آخر ، ولا مساو هو أكثر منه أعنى اثنين وما فوق ذلك . فإن الواحد كمية . فالواحد وباقى الأعداد تحت الكمية . فإن الواحد عدداً باشتباه الأيس ، فإن هو بالطبع .

وأيضاً لا يخلو الواحد من أن يكون عدداً أو لا عدداً ، فإن كان عدداً ،  
فإما أن يكون زوجاً ، وإما فرداً . فإن كان زوجاً فهو منقسم قسمين مما يلي  
الوحدانيات ، والواحد لا ينقسم ، فهو لا ينقسم ، وهو منقسم ، هذا خلف  
لا يمكن .

وأيضاً إن كانت فيه آحاد فهو مركب من آحاد ، فهو مركب من ذاته ،  
وهو واحد ، وهو آحاد ، والواحد واحد فقط لا آحاد ، فهو آحاد لا آحاد ،  
وهذا خلف لا يمكن أيضاً .

وإن لم يكن زوجاً فهو فرد . والفرد هو الذى كل قسمين ينقسم إليهما  
غير متماثلتي الوحدانيات . فالواحد إذن هو منقسم لا منقسم ، وآحاد ولا آحاد ،  
وهذا خلف لا يمكن . فإذن ليس الواحد عدداً . ولكن هذا الحد الذى حُدَّ  
به العدد الفرد يُظن أنه لا يجب إلا بعد أن نبين أن الواحد ليس بعدد . وإلا  
فما يمنع من قال إن الواحد عددٌ من أن يَحُدَّ العددَ الفردَ بأنه هو العدد الذى  
انقسم بقسمين . فإن قَسَمْنَاهُ غيرَ متماثلتي الوحدانيات ، فيدخل فيه الواحد ،  
إذ ليس يوجب أنه منقسم اضطراراً .

فإذ لم يظهر أنه واجب من هذا البحث أن الواحد ليس بعدد فنقول إذن:  
إن ركن الشيء الذى يبنى منه الشيء أعنى الذى ركب منه الشيء ليس هو الشيء .  
كالحروف الصوتية التى ركب منها الكلام ، فإنها ليست هى الكلام ، لأن



الكلام صوت مؤلف موضوع دال على شيء مع زمان ، والحرف صوت طباعى لا مؤلف . فإن كان العدد المقر به عند الكل مؤلفاً من آحاد ، فالواحد ركن العدد ، فليس بعدد ، وليس للواحد ركن رُكْب منه فيكون ركنًا لما ركب من الواحد أيضاً ، فيكون الواحد عدداً ركنه ركن كل التى نُقر بأنها أعداد ، فيمكن أن يكون الواحد عدداً .

وقد يُظَن أن الواحد ركن الاثنين ، والاثنين ركن الثلاثة ، إذ فى الثلاثة اثنان موجودان ، فنظرت [ ص ١١١ ] كذلك إذ كان الاثنان - وهما عدد - ركن الثلاثة ، أن الواحد عدد ، وهو ركن الاثنين . وهذا الظن غيرُ صادق ، لأن الاثنين ، وإن ظن أنه ركن الثلاثة ، فله ركن هو الواحد . والواحد وإن كان ركن الاثنين فليس له ركن ، فهو لا مركب ، فقد فارق الاثنين بأنه بسيط . والاثنان مركبٌ ، رُكْب من الواحد البسيط ، فليس يمكن أن يكون العددُ بعضه بسيط هو ركنه - أعنى بسيطٍ لا مركباً من شيء - وبعضه مركبٌ من ذلك البسيط . ولكن قد يُظَن أنه ممكن أن يكون كذلك بالجواهر المركب ، أعنى الجسم الذى هو مركب من جوهريين بسيطين ، أعنى العنصر والصورة ، كما قد قيل إن الجواهر ثلاثة : بسيطان : هما العنصر والصورة ، [ و ] مركب منهما هو العنصر المصور أعنى الجسم . فنظن أنه يمكن أن يكون العدد أيضاً منه بسيط هو الواحد الذى ركب منه

العدد المقر به ومنه العدد المقر به المركب من الواحد البسيط . وهذا ظن غير صادق ، لأن التمثيل عكس . وذلك أن الجواهر الأولى البسيطة التي يركب الجسم منها هي العنصر<sup>(١)</sup> والصورة . فعرض للجسم - إذ هو مركب - جواهر العنصر والصورة أن تكون جواهر ، إذ هو جواهر فقط . وهو بطباعه جسم أعني مركباً من عنصر وأبعاد التي هي صورته ، ولم يعرض للعنصر وحده ، وللبعد - الذي هو صورة - وحده أن يكون كل واحد منهما جسماً ، إذ كان المركب منهما جسماً . وكذلك لا يجب أن يكون الواحد ، لأنه ركن العدد المقر به عدداً ، لأن العدد مركب من آحاد فهو آحاد . كما أن الجسم - إذ هو مركب من جواهر - فهو جواهر - ويحق إذن للأشياء التي تتركب منها أشياء فتكون تلك الأركان أجزاء للمركبة منها ، لا شيء يمنع من أن يعطيها أساسها وحدودها ، كالخى فى الأحياء ، والجوهر فى الجواهر ، أعنى أسمائها الجوهرية لا العرضية . فإذن الواحد ركن العدد لا عدد بته .

فإذ قد تبين أن الواحد ليس بعدد ، فالحد المقول على العدد إذن هو محيط بالعدد أعنى أنه عظيم<sup>(٢)</sup> الوجدانيات ، وجميع الوجدانيات ، وتأليف

---

(١) يريد بالعنصر المادة فى مقابل الصورة . والمعنى أن كل جسم يتركب من مادة وصورة معاً .

(٢) فى الأصل نظير ، أو تكثير ، أو عظم .

الوحدانيات. فإذا كان الاثنان أول العدد، والاثنان إذا أفرد<sup>(١)</sup> بطباعه، ولم يتوهم غيره، لم يكن بطباعه قليلا. فإذا إنما تلحقه العلة إذا أضيف إلى ما هو أكثر منه، فإذا إنما هو قليل إذ جميع الأعداد أكثر منه. فإذا إنما هو قليل إذا أضيف إلى الأعداد. فأما إذا توهم طبعه، فهو تضعيف الواحد، فهو جمع من واحدين، فهو مركب من واحدين، والمركب ذو أجزاء، فهو كل لأجزائه، والكل أكثر من الجزء، فليس الاثنان قليلا بطباعه.

فإذا كان العظيم والصغير، والطويل والقصير، والكثير والقليل، لا يقال واحد منهما مرسلًا بالإضافة، وإنما يضاف كل واحد منهما إلى آخر من جنسه لا من غير جنسه، كالعظم فإنه إن كان جِسْمًا فإنه إنما يضاف إلى جسم آخر لا إلى سطح، ولا إلى خط، ولا إلى مكان، ولا إلى زمان، ولا إلى عدد، ولا إلى قول. فإنه لا يقال جسم أعظم أو أصغر من سطح، أو خط، أو مكان، أو زمان، أو عدد، أو قول، بل من جسم. فكذلك كل واحد من باقي الأعظام لا يقال أعظم ولا أصغر مما ليس في جنسه قولًا صادقًا. ولا يقال سطح أعظم أو أصغر، من خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول، بل من سطح. ولا خط أعظم أو أصغر من مكان أو زمان أو عدد أو قول، بل من خط. ولا مكان أعظم أو أصغر من زمان أو عدد أو قول، بل من مكان. ولا زمان أعظم أو أصغر من عدد أو قول، بل من زمان. ولا عدد أعظم أو

---

(١) في الأصل أقول

أصغر من قول ، بل من عدد . ولا قول أعظم أو أصغر من واحد من باقى  
الأعظام بل من قول . وكذلك لا يقال قولاً صادقاً : جسم أطول أو أقصر  
من سطح أو خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، وإن ظنَّ أنَّ جزءاً ما  
أطول أو أقصر من سطح أو خط أو مكان ، فإن ذلك ظن كاذب ، لأنه إن  
ظن أن طول جِرم أطول أو أقصر من طول سطح أو خط أو مكان فإن  
طول كل واحد منها هو بعد واحد من أبعاد ما نسبت إليه ، والبعد الواحد  
خط ، فإذا نذهب من أن جرمًا أطول أو أقصر من سطح أو سطح أو  
خط أو مكان إلى أن خط هذا أطول من خط هذا . فإن هذه جماعات من  
الكمية المتصلة .

والزمان أيضاً من الكمية المتصلة ، فلا أنه لا [ ص ١١٢ ] خط للزمان  
يظهر ظهوراً تاماً ، فإنه لا يقال جرم أطول وأقصر من زمان . فبين ألا يقال  
الطول والقصر لما يقال له الطول والقصر إلا لمكان فى جنس واحد ، أى فى  
جرم فقط ، أو سطح فقط ، أو مكان فقط ، أو زمان فقط .

فأما عدد أو قول فلا يقال <sup>(١)</sup> عليه طول ولا قصر بذاته ، بل يقال ذلك  
عليه من جهة الزمان الذى هو فيه . فإنه يقال عدد طويل أى فى زمان طويل  
وكذلك يقال : قولٌ طويل ، أى فى زمان طويل . إلا أن القول والعدد  
يحتمل كل واحد منهما اسم الطول واسم القصر بذاته .

(١) فى الأصل يقع



وكذلك الكثير والقليل لا يقالان فيما يقالان عليه إلا في جنس واحد  
أعنى فيما يقال عليه العدد .

والقول فإنه لا يقال قولاً صادقاً : قول أكثر أو أقل من عدد ، ولا عدد  
أكثر أو أقل من قول ، بل عدد أكثر أو أقل من عدد ، وقول أكثر  
أو أقل من قول .

فإذ قد تبين ما قدمنا ، فليس إذن الواحد بالحقيقة قابلاً للإضافة إلى  
مجانسه ، وإن كان له جنس قبل أن يضاف إلى مجانسه ، فأقول : لا جنس  
للواحد الحق بته . وقد قدمنا أن ما له جنس فليس بأزلى وأن الأزلى لا جنس له ،  
فإذن الواحد الحق أزلى ، ولا يتكثر بته بنوع من الأنواع أبداً ، ولا يقال  
واحد بالإضافة إلى غيره . فإذا هو الذى لا هوى له ينقسم بها ، ولا صورة  
مؤتلفة من جنس وأنواع ، فإن الذى هو كذلك يتكثر بما ألف منه . ولا  
هو كمية بته ، ولا له كمية ، لأن الذى هو كذلك أيضاً ينقسم ، لأن كل  
كمية أو ذى كمية يقبل الزيادة والنقص وما قبل النقص منقسم ، والمنقسم  
متكثر بنوع ما . وقد قيل إن الكثرة تكون في كل واحد من المقولات ،  
وفيما يلحقها من الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام  
والكل والجزء والجميع . وكذلك الواحد يقال على كل واحد من بعده .  
فإذن الواحد الحق ليس هو واحداً من هذه . والحركة فيما هو من هذه ، أعنى

الجسم الذى [ هو ] هوى مصورة ، إذ الحركة إنما هى نقلة من مكان إلى مكان ، أو ربو أو نقص ، أو كون أو فساد ، أو استحالة . والحركة متكررة لأن المكان كمية ، فهو منقسم . فالوحد فى أقسام : منقسم بأقسام المكان فهو متكرر ، فالحركة المكانية متكررة . وكذلك الربوية والنقصية متكررة فإن حركة نهايات الرابى [ و ] الناقص منقسمة لوجودها فى أقسام المكان الذى ما بين نهاية الجرم قبل الربو إلى نهاية الجرم فى نهاية الربو . وكذلك ما بين نهاية الجرم قبل النقص إلى نهايته فى نهاية النقص . وكذلك الكون والفساد ؛ فإن من بدء الكون والفساد إلى نهاية الكون والفساد ، منقسماً بقسم الزمان الذى فيه الكون والفساد بحركة الربو والنقص والكون والفساد منقسمة جميعاً . وكذلك الاستحالة شديد ، والاستحالة إلى التمام ، منقسمة بأقسام زمان الاستحالة . فجميع الحركات منقسمة ؛ وهى أيضاً متوحدة . لأن كل حركة فكاهاً واحدة ؛ إذ الوحدة تقال على الكل المطلق . وجزؤها واحدٌ ، إذ الواحد يقال على الجزء المطلق . فإذن - إذ الكثرة موجودة فى الحركة - فالواحد الحق لا حركة .

وإذ كل مدرك بالحس أو العقل ، إما أن يكون موجوداً فى عينه أو فى فكرنا وجوداً طبيعياً ، وإما فى لفظنا أو خطوطنا وجوداً عرضياً ، فإن الحركة موجودة فى النفس : أعنى أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض

ومن أخلاق لازمة للنفس إلى سرور وإلى آلام<sup>(١)</sup> كالغضب ، والفرق ، والفرح والحزن ، وما كان كذلك . فالفكر متكررة ومتوحدة إذ لكل كثرة كل جزء ، إذ هي معدودة ، وهذه أعراض النفس ، فهي متكررة أيضاً ومتوحدة بهذا النوع ، فالواحد الحق لا نفس<sup>(٢)</sup> . ولأن نهاية الفكر إذا سلكت على سبيل مستقيمة إلى العقل — وهو أنواع الأشياء ، إذ النوع معقول وما فوقه ، والأشخاص محسوسة ، أعني بالأشخاص جزئيات الأشياء التي لا تعطى شيئاً أساميها ولا حدودها — فإذا اتحدت بالنفس فهي معقولة ، والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها . وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة وكل شيء هو كشيء بالقوة ، فإنما يخرج به إلى الفعل شيء آخر ، هو ذلك المخرج من القوة إلى الفعل بالفعل . والذي أخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة [ ص ١١٣ ] بالفعل ، أعني متحدة بها ، أنواع الأشياء وأجناسها ، أعني كلياتها . وهي كليات<sup>(٣)</sup> أعيانها ، فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ، أي لها عقل ما أتى لها كليات الأشياء . فكليات الأشياء ، إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هي عقل النفس المستفاد الذي كان لها بالقوة . فهي العقل الذي بالفعل الذي أخرج النفس من القوة إلى

(١) في الأصل : لازمة للنفس شيء والآلام .

(٢) قد تقرأ يقسم أو يقاس .

(٣) في الأصل هي الكليات

الفعل . والكليات متكررة ، كما قدمنا ، فالعقل متكرر . وقد نطن أنه أول متكرر . وهو متوحد بنوع ما إذ هو كل<sup>١</sup> كما قدمنا ، وأن الوحدة تقال على الكل . والوحدة بحق لا عقل .

وإذ في ألفاظنا الأسماء المترادفة كالشفرة والمدية المرادفة حديدة الذبح ، فقد يقال واحد للمترادفة ، وأنه يقال المدية والشفرة واحد ، وهذا الواحد متكرر أيضا ، لأن عنصره ، وما يقال على عنصره متكرر . فإن حديدة الذبح التي هي عنصر المترادفة ، التي هي المدية والشفرة والسكين متجزئة متكررة . وأيضاً الأسماء المقولة عليها متكررة . فالواحد الحق لا أسماء مترادفة .

وأيضاً إذ في ألفاظنا المشتبهة بالاسم كالسبع المسمى كلبا ، والكوكب المسمى كلبا ، فإنه يقال إنهما واحد بالاسم أي كلب . وعنصر هذا الكلب متكرر أعني السبع والكوكب . وهذه المشتبهة بالاسم ليس منها شيء علة لشيء ، لأن الكوكب ليس علة السبع ، ولا السبع علة الكوكب . وقد توجد متشابهة بالاسم بعضها علة بعض كالخطوط ، والملفوظ ، والمفكر فيه ، والعين القائمة . فإن الخط الذي هو جوهر منبىء عن اللفظ الذي هو جوهر ، واللفظ الذي هو جوهر منبىء عن المفكر فيه الذي هو جوهر . والمفكر فيه الذي هو جوهر منبىء عن العين الذي هو جوهر . وقد يقال لهذه جميعاً واحداً أعني العين في ذاتها ، وفي الفكرة ، وفي اللفظ ، وفي الخط . والعين في ذاتها علة العين في الفكر ، والعين في الفكر علة العين في اللفظ ، والعين في اللفظ



علة العين في الخط<sup>(١)</sup> . وهذا النوع من الواحد متكرر أيضاً إذ هو مقول على كثير . فليس الواحد الحق واحداً بنوع اشتباه الاسم .

وإذ قد يقال واحد للتي عنصرها واحد ، إلا أنها تغاير بغيرية ما ، إما فعل ، أو انفعال ، أو إضافة ، أو غير ذلك من التغاير ، كالباب والسرير التي عنصرها واحد ، أعني خشباً أو أى عنصر صنع منه أشياء مختلفة المثل ، فإنه يقال الباب والسرير واحد بالعنصر . وهذه أيضاً كثير من جهة عنصرها ، إذ عنصرها متكرر متجزء . ومن جهة مثلها . وأيضاً اللاتي هي واحدة بالعنصر الأول ، أعني بالإمكان ، متكررة من جهة العنصر ، إذ هو موجود لمثل كثيرة .

وأيضاً قد يقال واحد بالعنصر الأشياء التي تقال على شيء فيلحقها شيء آخر اضطراباً ، كالفساد المقول على الفاسد فإنه يلحقه السكون ، إذ فساد الفاسد كون لآخر . فإنه يقال : إن الكائن هو الفاسد بالعنصر . وهذا بالفعل .

وقد يتكرر هذا أيضاً إذ العنصر لعدة مثل . وقد يقال هذا النوع من الواحد بالقوة ، أعني الواحد بالعنصر ، الأشياء التي تقال على شيء فيلحقها شيء آخر كالربو المقول على الرابي فإنه يلحقه الضمر ، فإن الذى له ربو له ضمير بالقوة . فيقال واحد الرابي الضامر ، أى أن الرابي هو الضامر . وهذا متكرر أيضاً من جهة العنصر . إذ العنصر لعدة من جهة المثل أعني الربو والضمر .

---

(١) يريد أن يقول ان الشيء الخارجى ، وهو العين ، كهذه الشجرة يصبح فكرة ثم لفظة ، ثم تكتب اللفظة خطأ . وقوله « العين في ذاتها علة العين في الفكر » أى أن المقولات مصدرها الأشياء الخارجية أو المحسوسات ، وليست فطرية في النفس كما يزعم أفلاطون .

فالواحد الحق لا يقال بنوع العنصر بته . فليس يقال بواحد من أنواع الواحد الذى بالعنصر ، وقد يقال للواحد الذى لا ينقسم كما قدمنا . والذى لا ينقسم إما لا ينقسم بالفعل وإما بالقوة . أما الذى لا ينقسم بالفعل فكالذى لا ينقسم لصلابته ، كحجر الماس أعنى أنه عسر الانقسام . وهذا هو ذو أجزاء اضطراراً ، إذ هو جسم ، فهو متكثر . أو كالذى يصغر جدا عن الآلة القاسمة فإن ذلك يقال له لا ينقسم ، إذ ليس آلة تقسمه . وهو ذو أجزاء لأنه عظيم ما ، إذا لحقه الصغر فهو متكثر .

ويقال لا ينقسم بالفعل أيضا ، وإن فصل تفصيلا دائما ، لم يخرج عن طباعه إلى غيره ، بل كل مفصول منه يحتمل حده واسمه كجميع الأعظام المتصلة ، أعنى الجرم والسطح والخط والمكان والزمان . فإن مفصول الجرم جرم ، ومفصول السطح سطح ، ومفصول الخط خط ، ومفصول المكان مكان ، ومفصول الزمان زمان [ ص ١١٤ ] فهذه جميعاً لا تنقسم بالفعل ولا بالقوة إلى غير نوعها . وكل واحد منها قابل للتفصيل والتكثير قبولاً دائماً إلى نوعه .

وأيضاً فإن الجرم تكثير بأبعاده الثلاثة ونهاياته الست ، والسطح ببعديه ونهاياته الأربع ، والخط ببعده ونهايتيه . وكذلك المكان يتكثر بقدر أبعاد المتمكن ونهاياته . وكذلك الزمان يتكثر بنهاياته التى هى الآلات [ فى ] الزمان الحادة لنهاياته كحد العلامات لنهايات الخط . كذلك كل مشتبه

الأجزاء يقال له واحد لأنه لا ينقسم، أى كل مفصول منه محتملٌ حدًّا واسمًا<sup>(١)</sup> وهذا أيضًا يتكرر لأنه لا ينقسم أى كل قابلاً قبولاً دائماً . ويقال أيضًا لا ينقسم بالفعل ولا بالقوة الذى إن قُسم بطلت ذاته ، كالإنسان الواحد ، كمحمد وسعيد . وكالفرس الواحد ، كالرائد وذى العقال ، وما كان كذلك من كل شخص طبيعى ذى مثال ، أو عرضى كذلك ، أو نوع ، أو جنس ، أو فصل ، أو خاصة ، أو عرض عام . فإنه إن قُسم لم يكن هو ما هو . وهو متكرر لما زكب منه ؛ وبالتفصيل دائماً أيضاً . وهذه جميعاً من المقول واحدة لاتصاله أيضاً .

ويقال واحد لأنه لا ينقسم بنوع آخر ما كان لا ينقسم لأنه ليس متصلًا . وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين أحدهما لأنه ليس بمتصل ، ولا وضع له ، ولا مشترك كالواحد العددي فإنه ليس بشيء متصل ، أعنى أن له أبعاداً ونهايات فهو شيء متصل ، بل هو لا منقسم ولا منفصل . وهذا متكرر أيضاً من جهة موضوعاته التى يعدّها ، وهذا هو الواحد العددي مكيال كلها<sup>(٢)</sup> . والآخر حروف الأصوات فإنها ليست بمتصلة ، ولا وضع للعلل التى بها الواحد العددي لا منقسم ، وهو مكيال الألفاظ فقط .

ويقال واحد لأنه لا ينقسم بنوع آخر ، وهو ما كان كذلك ، لأنه لا جزء له مثله ، ولا مثل غيره ، وأيضاً وهو مشترك . وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين : أحدهما له وضع كعلامة الخط التى هى نهايته ، فإنه لا آخر لها ،

(١) فى الأصل واسمه (٢) فى الأصل كل

لأنها نهاية بُعْدٍ واحد ، ونهاية البعد لا بعد . وهي متكررة بحاملاتها أغنى الزمان الماضي ، والزمان الآتى التى هى مشتركة لهما .

ويقال واحد أيضا الذى لا ينقسم من جهة الكلية ، فإنه يقال رطل واحد ، لأنه إن انفصل من كلية الرطل شيء ، بطل الرطل ، فلم يك كلا لرطل واحد . وكذلك ما يقال إن خط الدائرة أشد استحقاقا للواحد من غيره من الخطوط ، إذ هو كل الحد ، لأنه لا نقص فيه ولا زيادة ، بل كل كامل . وما كان كذلك فهو متكرر بتفضله أيضا . وأخرى بأن يكون الذى لا ينقسم أشدّ التى يقال واحد استحقاقا للوحدة من باقى أنواع الواحد وأشدّها توحداً .

فقد تبين مما قلنا أنّ الواحد يقال إما بالذات وإما بالعرض . أما بالعرض فكنوع المقول بالاسم المشترك ، وأما بالأسماء المترادفة أو جامع أعراض كثيرة كقولنا الكاتب والخطيب واحد ، إذا كانا يقالان على رجل واحد أو على الإنسان ، أو الإنسان والكاتب واحد ، وما كان كذلك .

وأما بالذات فبأبى ما يقال عليه الواحد مما ذكرنا أنه يقال واحد . وهن جميعا ما جوهرها واحد ، وينقسم قسمة أولى إما بالاتصال وهو من حيز العنصر ، وإما بالصورة وهو من حيز النوع ، وإما بالاسم وهو من حيزها جميعا ، وإما بالجنس وهو من حيز الأول . فالواحد بالاتصال هو الواحد بالعنصر أو بالرباط ، وهو الذى يقال له واحد بالعدد أو بالشكل . والواحد بالصورة هى التى حدها



واحد . والواحد بالجنس هي التي حدد مجموعها واحد ، والتي بالاسم أعني بها ما هي بالمساواة واحد ، والواحد بالمساواة هي التي نسبتها واحد كالأشياء الطبيعية المنسوبة جميعا إلى الطب . وجميع هذه الأنواع التي ذكرنا أعني الواحد بالعدد ، ثم الواحد بالصورة ، ثم الواحد بالجنس ، ثم الواحد بالمساواة يتبع أواخرها أوائلها ، ولا يتبع أوائلها أواخرها أعني أن ما كان واحداً بالعدد فهو واحد بالصورة ، وما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالجنس ، وما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالنسبة . وليس ما كان واحداً بالنسبة فهو واحد بالجنس ، ولا ما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالصورة ، ولا ما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالعدد . فبين أن مقابل الوحدة الكثرة . فالكثرة إذن تقال بكل نوع من هذه . فيقال كثير إما لأنه لا متصل فهي منفصلة ، ولأن عنصرها ينقسم للصور ، أو صورها للجنس ، أو إلى ما ينسب إليه . وبين أن الهوية تقال [ ص ١١٥ ] على كل ما عليه الواحد . فالهوية تقال لما بعده أنواع الواحد .

فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ولا عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصة ، ولا عرض عام ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا بعض ، ولا واحد بالإضافة إلى غير مثل واحد مرسى ، ولا يقبل التكثير ؛ ولا المركب كثير ولا واحد مما ذكرنا أنه موجود فيه أنواع جميع أنواع الواحد التي ذكرنا . ولا يلحقه ما يلحق مسامتة .

وإذ هذه التي ذكرنا أبسط مما هي له ، أعنى ما يقال عليه ، فما يقال عليه أشد تكثراً . فالواحد الحق إذن لا ذو هوى ولا ذو صورة ، ولا ذوقية ولا ذوقية ، ولا ذو إضافة ، ولا موصوف بشيء من باقى المعقولات ؛ ولا ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ، ولا متحرك ولا موصوف بشيء مما بقى أن يكون واحداً بالحقيقة . فهو إذن وحدة فقط محض . أعنى لا شيء غير وحدة . وكل واحد غيره فمتكرر . فإذن الوحدة ، إذ هي عرض في جميع الأشياء ، فهي غير الواحد الحق ، كما قدمنا . والواحد الحق هو الواحد بالذات الذى لا يتكرر بته بجهة من الجهات ، ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لا من جهة ذاته ، ولا من جهة غيره ، ولا زمان ولا مكان ، ولا حامل ولا محمول ، ولا كل ولا جزء ، ولا للجوهر ولا للعرض ، ولا بنوع من أنواع القسمة أو التكرار بته .

فأما الواحد بجميع الأنواع غيره ، فإذا كان فيما هو فيه بالعرض ، فكل ما كان فى شيء يعرض فمعرضه فيه غيره ، إما ما ذلك الشيء فيه يعرض ، وإما بالذات . وليس يمكن أن تكون الأشياء بلا نهاية بالفعل . فأول علة للوحدة فى الموحديات هو الواحد الحق الذى لم يُفد الوحدة من غيره ، لأنه لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية فى البدء .

وعلة الوحدة فى الموحديات هو الواحد الحق الأول . وكل قابل للوحدة فهو معلول ، فكل واحد غير الواحد بالحقيقة فهو الواحد بالحجاز لا بالحقيقة ،

فكل واحد من المعلولات للوحدة إنما يذهب عن وحدته إلى غير هوية ، أعنى أنه لا يتكرر من حيث يوجد وهو كثير لا واحد مرسل ، أعنى مرسل واحد لا يتكرر بته . وليس وحدته شيئاً غير هويته . فإذا كانت كل واحد من المحسوسات ، وما يلحق المحسوسات ، فيها الوحدة والكثرة معاً وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من مؤثر عارضاً فيه لا بالطبع ، ولا كانت الكثرة جماعة وحدانيات اضطراباً ، فباضطراب إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بته . فإذا تهي كل كثير هو بالوحدة . فإن لم يكن وحدة ولا هوية الكثير بته ، فإذا كل متهي إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن . فإذا فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول ، هو تهي كل محسوس ، وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها إذن يهي بهوية إياها .

فإذا علة التهي من الواحد الحق ، الذي لم يفد الوحدة من مفيد ، بل هو بذاته واحد . والذي يهي ليس هو لم يزل ، والذي ليس هو لم يزل مبدع أى بهوية عن علة . فالذي يهي مبدع . وإذا كانت علة التهي الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول . والعلة التي منها مبدأ الحركة ، أعنى المحرك مبدأ الحركة ، أعنى المحرك هي الفاعل ، فالواحد الحق الأول - إذ هو علة مبدأ حركة التهي أى الانفعال - فهو المبدع لجميع التهييات . فإذا لا هوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحدتها وتهويها . فبالوحدة قوام الكل ، لو فارقت الوحدة عادت ودبرت مع الفراق معاً بلا زمان .

فالواحد الحق إذن هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته ، إلا عاد ودبر .

فإذ قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات ليظهر الواحد الحق ، المقيد المبدع ، القوى الممسك ، وما الواحدات بالمجاز ، أعنى بإفادة الواحد الحق جل وتعالى عن صفات الملحددين ، فلنكمل هذا الفن ، ولنتله بما يتلو ذلك تلوًا طبيعيًا ، بتأييد ذى القدرة التامة ، والقوة الكاملة ، والجواد الفائض .

تم الجزء الأول من كتاب يعقوب بن إسحاق الكندى  
والحمد لله رب العالمين ، وصلواته على محمد النبي  
وآله أجمعين



# فهرس

صفحة	
٣	عصر الكندى
٧	الترجة
١٥	سيرة الكندى
	نشأته
١٨	فى بلاط الخلفاء
٢٢	بين الكندى ورجال الدين
٢٥	الكندى والنقلة
٣٣	الكندى والأدب
٣٧	منزلة الكندى فى تاريخ الفلسفة
٥٠	تحليل الرسالة الخطية
	بمجموعة الرسائل
٥٤	رسالتان أمر رسالة
٥٧	أصول الكتاب
٦٢	العلل الأربع
٦٧	تحليل كتاب الكندى
٧٥	كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى
	فهرس تفصيلى
٧٧	خطة الكتاب — تعريف الفلسفة والفلسفة الأولى
٧٨	المطالب العلمية — هل ، وما ، وأى ، ولم
٧٩ — ٨٠	فى أن نأخذ الحق عن الآتين بيسير الحق وكثيره وأن لشكرهم .
٨١ — ٨٢	موقف رجال الدين
٨٢	فى أن الدين لا يتعارض مع الفلسفة
٨٣	خاتمه ودعاء
٨٤	الفن الثانى وهو الجزء الأول من الفلسفة الأولى — فى أن الوجود الإنسانى وجودان
٨٥	حسى وعقلى
٨٥ — ٨٦	المعنى النوعى لا يتمثل للنفس — وكذلك ما لا هوى له
٨٧	الخلاء والملاء فوجودها عقلى اضطراراً .





0

Bibliotheca Alexandrina



0393153